



دراسات شرعية (٥)



علاقة علم أصول الفقه بعلم المنطق

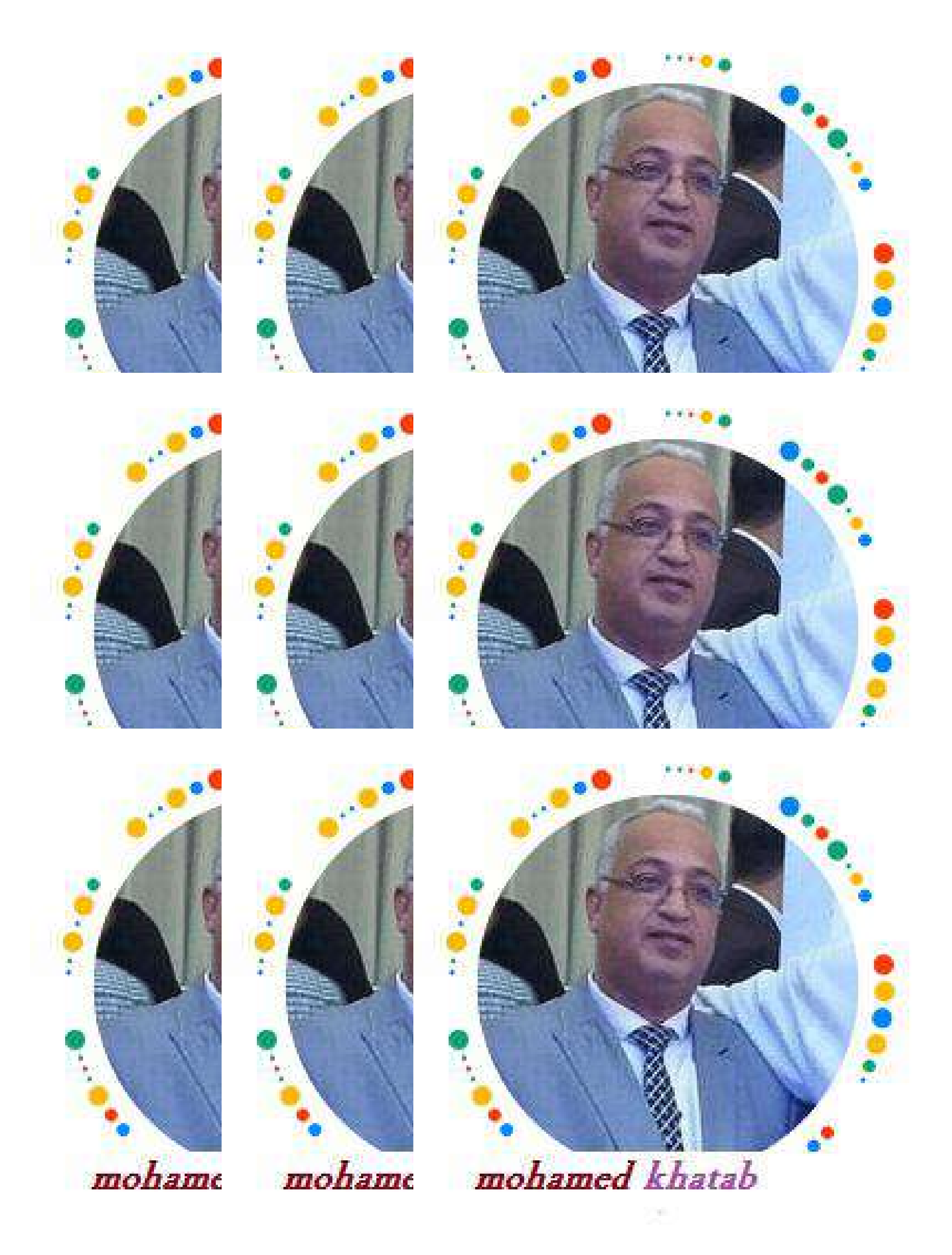
مقاربة في جدلية التاريخ والتأثير

وائل بن سلطان الحارثي

nama-center.com

علاقة علم أصول الفقه بعلم المنطق
مقاربة في جدلية التاريخ والتأثير
وائل الحارثي




mohamed khatab



علاقة علم أصول الفقه بعلم المنطق
مقاربة في جدلية التاريخ والتأثير





دراسات شرعية (٥)

علاقة علم أصول الفقه بعلم المنطق

مقاربة في جدلية التاريخ والتأثير

وائل بن سلطان الحارثي



علاقة علم أصول الفقه بعلم المنطق
مقاربة في جدلية التاريخ والتأثير
واثل بن سلطان الحارثي/ مؤلف من السعودية

الطبعة الأولى، بيروت، ٢٠١٢

«الآراء التي يتضمنها هذا الكتاب لا تعبر بالضرورة
عن وجهة نظر مركز نماء»



مركز نماء للبحوث والدراسات
Namaa for Research and Studies Center

بيروت - لبنان
هاتف: ٢٤٧٩٤٧ (٧١-٩٦١)
المملكة العربية السعودية - الرياض
هاتف: ٢١٠٠٥٨٨ (١-٩٦٦) -٠٦٦٦٥٩٩(٥٦-٩٦٦)
فاكس: ٤٧٠٩١٨٩ (١-٩٦٦)
ص ب: ٢٣٠٨٢٥ الرياض ١١٣٢١
E-mail: info@nama-center.com

تصميم الغلاف والإشراف الفني:



دار وجوه للنشر والتوزيع
Wojooh Publishing & Distribution House
www.wojoooh.com
المملكة العربية السعودية - الرياض
للتواصل:
wojoooh@hotmail.com

الفهرسة أثناء النشر - إعداد مركز نماء للبحوث والدراسات
الحارثي، وائل
العلاقة بين أصول الفقه والمنطق، مقاربة في جدلية التاريخ والتأثير/ وائل بن سلطان الحارثي.
٥٦٠ ص. (دراسات شرعية؛٥)
ببليوغرافية: ص ٥٢٣ - ٥٤٦
١ . أصول الفقه. ٢. المنطق. أ. العنوان. ب. السلسلة.
٢٩٧

مُقدِّمة

الحمد لله فاطرِ السموات والأرض، المُسْبِغِ نعمَه على خلقه ظاهرة وباطنة، لا تحيط بشكرها ألسنة الشاكرين والذاكرين والمسبِّحين، ولا يبلغ الواصفون كُنه عظمته، الذي هو سبحانه كما وصف نفسه، وفوق ما يصفُهُ به خلقه، أحمدُه حمداً كما ينبغي لكرم وجهه وعِزِّ جلاله، وأستعينه استعانة من لا حول له ولا قوَّة إلا به، وأستهديه بهداه الذي لا يَضِلُّ مَنْ أنعم به عليه.

وأشهد أن لا إلـه إلا الله وحده لا شريك له، وأن محمداً عبده ورسوله سيِّد الأولين والآخرين، وإمام الأنبياء والمرسلين، صلى الله عليه وعلى آله وأصحابه ومن اقتفى آثارهم إلى يوم الدين.

أما بعد:

فإن من الإشكاليات المنهجية المُثارة في عمق الدراسات التاريخية: (إشكالية التأثير والتأثُّر) بين الأفكار والمناهج والعلوم. وغالباً ما يُطرح هذا الإشكال في سياق البحث الحضاري، وصراع الحضارات المؤثرة في تشكيل تاريخ الفكر البشري لتمييز حالات التبعيّة والاستمداد، أو الاستقلال والأصالة.

وكثيراً ما يُخشى من تأثُّر القراءات الراجعة على التراث والتاريخ بحركة الصراع ونظريات الغالب والمغلوب، التي تحيد بها في كثير من الأحيان عن سَنَن الموضوعية خاصةً في سياق المرافعات من جهة الادعاء أو المدافعة.

ولقد عانت موازنات التأثير والتأثر في دراسة المسائل التاريخية في العصر الحديث: من النزعة الانحيازية غير الموضوعية، التي قد تصل إلى درجة ما يمكن وصفه «بالعنصرية العلمية». حيث كانت الدراسات الاستشراقية في مجملها تعاني من التحيّز غير الموضوعي - أحياناً - في تقييم الدراسات والتراث الإسلامي في علاقته بالحضارات السابقة، وخاصة الحضارة الفكرية اليونانية، حيث يتمركز ذلك الهاجس الحاضر في الذهن الاستشراقي لإيجاد القرائن والرَّوابط التي تُرجِع صور الإبداع العقلي والعلمي عند المسلمين إلى جذور يونانية/غربية، وربما ينطلق هذا الهاجس من ظاهرة «الاستمداد الثقافي» ضمن حركة صراع الحضارات[1].

حتى ذهب (بعضهم) إلى تفريغ الحضارة الإسلامية من مضامين البحث العقلي/الفلسفي والإبداع الفكري، بل والتشكيك في القدرة على ممارسة التفكير العقلاني، ونُسب سبب ذلك إلى مركزية النص الشرعي في العقل الإسلامي، وإلى منهجية المذهب السُنِّي المتمسكة بظواهر النصوص، وإلى مازعموه بعادة العقل العربي في التأثر بالأوهام والأساطير.

حتى أولئك الذين تعاطوا الفلسفة، وأعادوا استئناف البحث

---

(١) انظر: التراث والتجديد، حسن حنفي (ص٩١ - ٩٦)، والأثر الأرسطي في النقد والبلاغة، عباس أرحيلة (ص٦٣ - ٧٤).

الفلسفي في الإسلام لم يسلموا من النقد الاستشراقي الجائر بأنهم مجرد نقلة منبهرون بالفلسفة الأرسطية، بل لايصح تسمية ما كتبه العرب (بفلسفة عربية)، وكل ما في الأمر أنها كُتبت بحروف عربية[1].

ولا شك أن هذا الرأي فيه من التجنّي وإنكار الحقيقة وهضم الحقوق الشيء الكثير، فالإضافة العلمية للحضارة الإسلامية أعظم من أن تُحصر في الفلسفة والمنطق، سواءً في العلوم العقلية أو الطبيعية أوالنقلية/الشرعية، والتي تضمنت إبداعاً استثنائياً على المدى البعيد لم يشهد التاريخ له مثيلاً.

وربما يكمن الإشكال الآيديولوجي في الرؤية الاستشراقية في اعتقاد مركزية العقل الغربي/الأوروبي، وامتلاكه للمرجعية المطلقة، واستئثاره بالإبداع والعقلانية والبرهان، ثم دوران باقي الحضارات في فَلَكِه، واستمداد تجارب الإبداع في العوالم الأخرى من نهره!

لذلك تأثرت المناهج المسلوكة لدى بعض المستشرقين بهذه المقدمة، ومورست الانتقائية والتجزيئية على التراث الإسلامي من أجل إرجاع الأصول الفكرية أو المناهج العقلية والمبتكرات إلى أصل سابق في الحضارة اليونانية/الغربية[2].

ومن جهة أخرى، قامت مواجهة من الداخل الإسلامي ضدَّ طغيان بعض الأطروحات الاستشراقية، وذهبت إلى المدافعة المطلقة ونفي أو تضييق أشكال التأثر من أجل إثبات صفة الاستقلال العلمي.

لكن الأوْلى في إدارة الخلاف في علاقة الفكر الإسلامي

(١) انظر: تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية، مصطفى عبد الرازق (ص٥، ١١)، والتراث والحداثة، محمد عابد الجابري (ص٦٥).

(٢) انظر: التراث والحداثة، محمد عابد الجابري (ص٧٧، ٧٨).

بالتراث اليوناني أن تُقرأ من زاوية حضارية متعالية، ومن منطق احتواء القوي والمتغلِّب لعناصر القوة في الأمم المتحضِّرة سابقاً. ومن ثَمَّ فليس من الموضوعية المعرفية استقبال الإضافة الإنسانية في علوم اليونان بمنطق المغالبة والصراع الآيديولوجي.

فمن الجدير مراعاة قيمة التجربة الإنسانية المتمثِّلة في المشاركة المعرفية الواسعة التي قدمتها الحضارات المختلفة في مجال البحوث والدراسات الإنسانية سواء فيما يتعلق بالفلسفة أو العلوم أو مناهج البحث وقضايا التربية والتعليم واللغويات ونحوها من الدراسات الأدبية، والتي تشمل خليطاً من الصواب والخطأ، كما تتقبل كثيراً النقد والتفكيك وإعادة الصياغة والتدوير وفق المراجع الحاضنة لها.

وعليه، فلا بأس من إعادة النظر في الموقف من الدراسات الفكرية التي يقدِّمها الآخر الداخلي أو الخارجي، حتى لو قدَّمها من نفترض فيه مُناصبة العداء للمنهج الحقّ كالمستشرقين الذي سبقوا في دراساتهم الاستشراقية إلى دراسة جوانب أغفلها المجال العلمي الإسلامي في وقتهم كالدراسات التاريخية واللغوية والتراثية على وجه العموم. ولا يُفترض من هذا التقرير: الحكمُ بصواب نتاجهم بل تقدير جهودهم، والتي تضمنت ما يمكن الاستفادة منه.

* * *

أما على مستوى النَّظر الشرعي والفِطري؛ فإنه من الثابت شرعاً أن الباري سبحانه قدَّر كوناً سُنَّة التدافع الإنساني والتراكم المعرفي الحضاري، حيث تأسَّست الطِّباع على أن تكون مدنيَّة مستفيدة بفطرتها، ويشهد لذلك عموم القول الإلـهي: ﴿وَلَوْلَا دَفْعُ ٱللَّهِ ٱلنَّاسَ بَعْضَهُم بِبَعْضٍ لَّفَسَدَتِ ٱلْأَرْضُ وَلَٰكِنَّ ٱللَّهَ ذُو فَضْلٍ عَلَى ٱلْعَٰلَمِينَ﴾ [البقرة: ٢٥١].

فالتأثير والتأثر سنة قدريّة طبيعية، وعادةٌ جارية لا يمكن أن

ينفك عنها الإنسان بطبعه، وبذلك تقوم الإنسانية جمعاء بحضارتها، وتبني أفكارها، وتنتظم معيشتها، حيث لا حواجز بين العصور، ولا بين أفكار البشر التي تتعرّض لأشكال التسرُّب والتشكُّل والتأقلم والنقد والتصفية.

كما أنه لا يمكن إنكار ظاهرة التشابك الحضاري والانفعال الفكري التي تنشأ في ظل السيرورة الحضارية المعتادة، وإن اختلفت الأصول وحدود التفاعل.

ثم إن «التعارف الفكري» هو أحد أشكال التعارف الذي قدّره الباري جل وعلا حينما خلق البشرية شعوباً وقبائل، كما في قوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَٰكُم مِّن ذَكَرٍ وَأُنثَىٰ وَجَعَلْنَٰكُمْ شُعُوبًا وَقَبَآئِلَ لِتَعَارَفُوٓا۟﴾ [الحجرات: ١٣].

والتعارف لا يمكن أن يقع على شخوص مجردة من غير معرفةِ عقولها وأفكارها وأمزجتها وعاداتها. ويتحرَّر محل التحدّي في التمييز والتصفية والبناء من أجل إحداث حالة «استقلال فكري».

والفكر الإسلامي بما فيه من أصول وتراث يحمل في طيَّاته القدرة على التواصل والتفاعل الواعي مع كافة الحضارات السابقة والمجاورة. كما أن الأمة لا تستطيع «أن تتشكل معالمها الحضارية في غيبة عن التفاعل مع باقي الحضارات الأخرى؛ فالذّات لا تتميز خارج علاقة ما. والمسألة إذن؛ ليست في انقطاعك عن الآخر، بل في تفاعلك معه، وبقائك أنت أنت! وكما أن لا ذات بلا آخر: فلا ذات بلا تأثُّر وتأثير»(١).

هذه المقدمة تفيد في رفع الصورة السلبية عن حركة التأثير

---

(١) الأثر الأرسطي في النقد والبلاغة، عباس أرحيلة (ص٦٥).

والتأثُّر، والتي تُصوَّر بأنها تساوي التبعيَّة وتعني الذَّوبان، وتهدم الأصالة وتنافي الاستقلال. وهذه الصورة بهذه الكيفية مُنتقَدة مرفوضة إذا كان المآل الناتج عن التأثُّر على هذا النحو، لكن الواقع أن التأثير والتأثر قضية لا يمكن الانفكاك عنها وجوداً وعدماً، كما أن وجود التأثير لا يعني بالضرورة التبعيَّة والتقليد خاصةً في مجال الحركة التفاعلية الواعية التي تُرشِّح المفيد وتبني عليه، كما تستقل بجملة من الأصول كما هو الحال في الفكر الإسلامي، فعناصر التأثير في الوسط الإسلامي ونحوه من الأوساط المشُبَّعة بثقافة خاصة وأصول مستقلة؛ لا تجول في فضاء فارغ أو في عقول خالية، فلا يمكنها أن تتمكن على وجه يفرض التقليد والاستنساخ غير المرُشَّد، بل ستواجه جملة من المعايير والمُرشِّحات والأصول الصالحة لبناء تركيبة خاصة تتلاءم مع الرؤية الإجمالية للبيئة التي تَفِد عليها، وهذا ما يمكن وصفه: «بالاستقبال الواعي الرشيد».

كما إن استئناف الإبداع والإضافة المعرفية لا تتوقف على الممانعة، والتصدِّي لمنتجات الآخر، ولا بتهمة الذات والقطيعة مع التراث، بل في الاستقبال الواعي الواثق الذي يتضمن النقد والترشيح والتطوير بموازاة الإنتاج الأصيل المُستقل. حتى مع وجود جدل الممانعة، بأي صيغةٍ كان، فإنه سيعطي مزيداً من الترشيد، ويعني مزيداً من التحرير في معايير الفحص المعرفي، وضمانات الجودة في استقبال علوم الآخر.

ومع أن هذا المُشكل ـ في المعنى السلبي للتأثُّر ـ يساهم في حساسية بحث مواطن التأثير والتأثُّر، إلا إنه لا يستلزم اطراح الموضوعية وتغييب الحقيقة العلمية، بل يُلزِم بمزيد من التحقيق والتمييز بين درجات التأثّر وحالاته وحدوده.

ومما يُضاعف من وجه الإشكال في قضية (التأثير والتأثر)؛ أنه من المعقَّد تحديد ولادة الأفكار، وكيفية تكوّنها في الأذهان، والأسباب الباعثة لاختراعها. كما يصعب الكشف عن جميع المؤثرات والعناصر التي أحاطت بالفِكْر وساهمت في تشكيله، وملاحظةُ ظروف وقنواتِ تحوّله، ومدى اندماجه في البيئات المختلفة.

كما ينبغي التنبُّه إلى الفرق بين التأثُّر المباشر والتوافق الفطري أو التشابه الذي قد يقع اتفاقاً للعقلاء والأذكياء، بل ربما تقع أو تتكرر بعض الظروف والحوادث والمشكلات الفكرية كبواعث للتفكير والتأمل والإبداع وتساهم في إحداث سياق يتطلب إنتاجاً مشابهاً لما تقدَّم في حضارة سابقة أو معاصرة، ومن المعلوم أن أجناس التفكير وطرائقه وطبائع النفوس الإنسانية متكررة شائعة بين البيئات بغض النظر عن معتقداتها ولغاتها.

* * *

ولعل دراسة تأثير علم المنطق في علم أصول الفقه من أبرز التجليّات التطبيقية لإشكالية (التأثير والتأثُّر) لكون العلم الأول ذو جذرٍ يوناني، والآخر علم إسلامي في جذره.

إلا إن علم المنطق يتميز بكونه أقرب علوم اليونان لصلاحية التداول في المجال الفكري الإسلامي، لكونه أقرب العلوم للمنتج الفطري أو الوضع العقلي الصحيح الذي امتنَّ الله تبارك وتعالى به على البشر. كما أنه يغلب فيه الحياد لكونه من علوم الوسائل المنهجية التي تبحث في ترتيب خطوات البحث وتركيب الأدلة، أو بالإمكان تحييده وتبرئته من أغاليط الفلاسفة؛ بما أن المنطق كوسيلة لا تعلُّق له بالدين كمقصد[1].

---

(١) انظر للاستزادة: مشروعية علم المنطق، طه عبد الرحمٰن، مجلة المناظرة، العدد الثاني (ص٩٦ ـ ١٠٤).

ولما كان علم أصول الفقه هو علم الصناعة المنهجية الإسلامي الذي يعتني ببيان الأدلة وطرائق تفسير النصوص وقواعد الاستنباط بغرض تقويم الاستدلال الشرعي، تجاذب مع العلوم المنهجية وتداخَل معها لذات الغرض التقويمي، وعلى رأسها المنهج المنطقي المتَّجِه لتقويم طرائق التفكير وأساليب النظر العقلي، وعلم النحو المعتني بالتقويم اللغوي واللساني.

* * *

هذا البحث!

ينطلق من المفهوم الإجرائي لعلم المنطق كمنهج بحث وآلية تفكير في تحرير الموضوعات والمسائل، مع التأكيد على ضعف أثر الجانب الفلسفي من المنطق في العلاقة بين المنطق وأصول الفقه، وذلك بناء على استقراء حال وتطور مراحل التأثر بعلم المنطق في جانبه المنهجي في البحث. فليس للبُعد الفلسفي ظهور في علم أصول الفقه، بل الأثر الكلامي في بُعده المنهجي والفلسفي كان هو الحاضر بقوة في التقرير والترجيح والتأسيس أحياناً لعدد من المسائل الموصولة بأصول الفقه.

ولا شك في أنَّ النَّظر في المنطق باستقلال أمرٌ ذو خطر، وكذا النظر في علم أصول الفقه، فكيف بهما في علاقة مشتبكة قديمة الوجود عميقة الجذور، لها وجود وكيان مؤثِّر في باقي علوم الشريعة الإسلامية، ولطالما أثارت الجدل في العقل والتراث الإسلامي.

ومن الممكن تسجيل أبرز المحفِّزات في بحث علاقة علم المنطق بعلم أصول الفقه في عدة محاور، منها:

١ ـ أن في دراسة تأثير المنطق في علم الأصول تعلُّقٌ بالبحث في مصادر علم أصول الفقه، وهو محلٌّ جدير بعناية الباحثين من حيث تحرير نقاط الاتفاق والافتراق بين علم أصول الفقه ومصادره.

وثمَّة حاجة مُلحَّة لإعادة النَّظر في علاقة أصول الفقه بمصادره الأصيلة أو الأجنبية كعلم الكلام والمنطق. وفي كل هذا تجديدٌ في ترشيح المسائل، وتفريقٌ بين ما كان منها أصوليَّ الولادة والمنشأ، وما كان منها عاريَّةً على علم أصول الفقه.

٢ ـ كون مجال البحث في الدراسات المنهجية الكليّة متجاوزاً النَّظر في القضايا الجزئية. فهو كما يعبِّر المناطقة نظرٌ في المعقولات الثانية أي في المجال المنهجي المؤسِّس لعلم أصول الفقه وفلسفة المنطق. ولا يخفى أن الأبحاث المنهجية أعمق فكراً، وأبعد أثراً. مع العلم بأنَّ كثيراً من البحوث الجامعية المتأخرة قد تطبعت بطابع البحث الجزئي؛ الذي قد يخلو من الإضافة العلمية المتوقعة من الأبحاث الأكاديمية المتقدمة، مما قد يُضْعف خدمة المكتبة الأصولية على وجه الخصوص، ويسبب انحسار الاستفادة من الأبحاث المعاصرة، حتى في حدود المتخصصين أحياناً، ومن ثمَّ إهمالها في أدراج الرياح التاريخية.

إن في تفعيل الدراسات المنهجية استصلاحاً للعمل العلمي على مستوى الأجيال الحاضرة والقادمة، وفي هذا توسيع لدائرة الشريحة المستفيدة منها، وأَدْعى للحفظ العلمي والتاريخي في أذهان الباحثين.

٣ ـ ظهور علم المنطق كقوّة مؤثرة في العلوم عموماً، فضلاً عن علم أصول الفقه، ثم تتابعُ العلماء على ترسيخ هذا المفهوم تصريحاً وإعمالاً، ومن أشهرهم ـ في المجال الأصولي ـ أبو حامد الغزالي (ت٥٠٥هـ) الذي أطلق أشهر شرارة أيقظت همَّة التدوين الأصولي، حينما قال عن المقدمة المنطقية: «ومن لا يحيط بها فلا ثقة له بعلومه أصلاً»[1]. وفي ذات الاتجاه يصف تقي الدين

(١) المستصفى (١/ ٤٥).

السبكي (ت٧٥١هـ) علم المنطق فيقول: «... وهو من أحسن العلوم، وأنفعها في كل بحث»[١]، وغيرهم كثير. وفي المقابل عند تيار الممانعة انتشر ذم المنطق ومتعلقاته في الأوساط الشرعية من عصور متقدمة، كما سيأتي بيانه.

هذه الأهمية في مقابل ذاك التنازع المحتدم في قبولها وتفهمها؛ يستدعي تفصيل القول في الحقائق وبيان الآثار، وتوصيف الواقع وتطوّراته، من أجل تحقيق الإنصاف والانتصاف من العلوم الوافدة على علوم الشريعة كعلم المنطق، والحكمة ضالَّة المؤمن، وما كان من خيرٍ ونفعٍ فهو أولى به.

٤ ـ اضطراب جملة المشتغلين بعلوم الشريعة في علاقة المنطق بأصول الفقه، بين مادحٍ وقادحٍ، وغالٍ وجافٍ = اقتضى إجمالاً في المواقف تجاه علم الأصول ككل ـ في صورته عند المعاصرين على وجه الخصوص ـ بل أُنيط بسبب شبهة الصِّلة إحجامُ طلبة العلم عن الاشتغال بعلم الأصول لما يتعلق به من شوائب المنطق، فضلاً عن توصيف علم الأصول بأنه وليد المنطق تشكُّلاً لمسائله، وتطبيقاً لبحوثه. كلُّ ذلك يتطلَّب دراسة تفصِّل الإشكال، وترفع الإبهام والإجمال، وتعطي كلَّ ذي حق حقَّه، وتفيد صاحب البصيرة لإصابة الحق في تقييم علمٍ من أهم علوم الشريعة.

٥ ـ كون البحث محلاً للنَّظر في عِلْمين دقيقين، يستعصي فهم كثير من مفرادتهما على جملة مِن شُداة العلوم الشرعية = يضيف نوعاً من الأهمية من جهة ما قد يقدمه البحث من تفسير لبعض المبهمات، وإدراك لبعض العلاقات، وتحليل لتراكيب بعض المسائل وخلفياتها،

---

(١) رفع الحاجب عن مختصر ابن الحاجب، للتاج السبكي (١/ ٢٨٢).

وتخريجاتها التطبيقية. ولعل في ذلك تقريباً للفهوم، وتسهيلاً للعلوم، وجمعاً لهذه التصورات في عقد منظوم.

* * *

عادة ما تكتنف هذا النوع من البحوث جملة من الصعوبات الناتجة عن المتعلقات التي يتطلبها البحث، ومن ذلك:

١ ـ تعلُّق البحث بالنظر في عدة علوم: أصول الفقه والمنطق بالذّات والواسطة بينهما علم الكلام، والفلسفة المؤثرة في نشأة علم المنطق، وهذا يتطلَّب قدراً من النضوج والمعرفة الخاصة بكل علم مما يصعب إدراكه في زمن يسير.

وقد استدعى ذلك تنوّع المقروءات المستعرضة لاستجماع شتات الموضوع، في عدة مجالات، منها:

ـ كتب علم المنطق التراثية، وبعض المعاصرة.

ـ الدراسات الحديثة حول المنطق وتاريخه.

ـ بعض الموسوعات الفلسفية.

ـ كتب المقالات والفِرَق.

ـ مقدمات مجموعة من الكتب الكلامية.

ـ كتب تصنيف العلوم، وتأريخها.

ـ كتب تراجم الحكماء والفلاسفة.

ـ كتب أصول الفقه التراثية، وبعض الدراسات الأصولية المعاصرة.

٢ ـ حاجة الموضوع إلى تحرير جملة من المقدّمات المُعينة على بناء النتائج، واستكمال التصوّر العام لمجريات العلاقة التاريخية، كتحرير العلاقة بين المنطق والكلام، وبين أصول الفقه والكلام، والموقف العام من علم المنطق... وهذه أبحاث كبيرة مستقلة

تستحق الإفراد ببحث خاص من قبيل هذا البحث.

٣ ـ طبيعة البحث المنهجية والتاريخية، التي تعتمد على التنقيب والتقاط الشواهد ثم نسجها في سياق تفسيري يُنتج تجانساً نسقياً مُقارب للحقيقة المراد تحصيلها. كما أن الأثر المنهجي فيه من الخفاء والمأخذ الدقيق والنظر فيما وراء المسائل المباشرة، واستكناه طريقة تفكير المصنِّفين ومرادهم.

والمتوقع من ذلك؛ تعدُّد الأسئلة التي تدور في ذهن الباحث أو التي يتوقعها أن ترد على القارئ؛ فتتعدد النوافذ الفرعية لمحاولة استكمال البناء النظري، فيصعب إغلاق بوابة التساؤلات المتعلقة بكل مسألة، فكثير من المسائل والأفكار تتضمن تساؤلات وإشكالات لو حاول الباحث الالتفات إليها دوماً لما تمكن من إقفال البحث.

٤ ـ البحث في مُجمله هو من قبيل النّظر في الظنّيات التي لا يمكن الحسم فيها بقول جامع مانع يختم البحث فيها.

بل الحاصل، أن ما يقدمه هذا البحث وأضرابه هو إثارة النظر والتساؤل وتقديم قراءة وصفية تفسيرية تربط بين مجموعة من القرائن والدلائل والشواهد لبناء وجهة نظر قابلة للإضافة والتعديل.

ويصدق على هذا الموضوع قول أبي إسحاق الشاطبي (ت٧٩٠هـ): «فالإنسان؛ وإن زعم في الأمر أنّه أدركه وقتَله عِلماً، لا يأتي عليه زمانٌ إلَّا وقد عَقل فيه ما لم يكن عَقل، وأدرك من علمه ما لم يكن أدرك قبل ذلك، كلٌّ أحدٍ يشاهد ذلك من نفسه عياناً»[1].

وقد تعددت جهات العلاقة المبحوثة في هذه الاطروحة، بين:

ـ مقدِّمات وممهِّدات تعريفية وتاريخية.

---

(١) الاعتصام (٢/ ٨٣٥).

- مداخل معرفية لنفوذ العلاقة وتمهيد الصِّلة.
- التطوُّر التاريخي للعلاقة.
- مواطن تجلِّي آثار العلاقة.

كما اشتمل البحث على مجموعة من المقدِّمات التقليدية والمباحث المدرسية الشائعة التي يتطلبها البحث الأكاديمي، والتي قد يحتاجها القارئ غير المتخصص، وآثر الباحث الإبقاء عليها رجاء نفعها لمن ليس له علم بها. ونلمتس من المتخصص تجاوزها والعفو عن وجه التقصير فيها.

* * *

وبعد، فهذه مقاربةٌ علمية في موضوع جدلي كثير التشعُّب بعيد الأغوار، لعل هذا البحث ساهم في تقديم جملة من السياقات التفسيرية لعلاقة متجذِّرةٍ في التاريخ ومعقَّدةٍ في التركيب تحتمل كغيرها الصواب والخطأ، خاصةً كون هذا البحث من قبيل المظنونات التي لا يمكن الحسم فيها.

فكلما نظر فيه الباحث وجدَ ما يستحق الإضافة أو التقييد والتنبيه على نحو قول القائل: «لا يكتب إنسانٌ كتاباً في يوم إلا قال في غَدِهِ: لو غُيِّر هذا لكان أحسن، ولو زِيدَ كذا لكان يُستحسَن، ولو قُدِّم هذا لكان أفضل، ولو تُرِك هذا لكان أجمل، وهذا من أعظم العِبَر، ودليل استيلاء النقص على جملة البشر»[1].

وفي الختام، أحمد الله حمداً كثيراً طيّباً مباركاً فيه كما يليق بجلاله سبحانه على ما أنعم به عليّ من قبلُ ومن بعد.

كما أتقدَّم بالشكر والعرفان وغاية الامتنان لجلالة والديَّ الكريمين على فيض الإحسان والمعروف الذي لا أجد له طريقاً

---

(١) شرح الإحياء، للزَّبيدي (١/٣).

مكافئاً. فاللّهم متِّعهما بالصحة والعافية، وارحمهما كما ربياني صغيراً، وأعنّي على برّهما وإدراك رضاهما.

وأتوجَّه أيضاً بالثناء والشكر إجمالاً؛ لأساتذتي وأصدقائي الذين ساعدوني في سلوك درب العلم والبحث وأيقظوا الطموح وجوّدوا القرائح بالإشارات والمطارحات.

وأسأل الله العلي القدير أن يمنَّ على هذا البحث بالقبول والإفادة والنفع، وأن يجعله ذُخراً صالحاً للباحث في الدنيا والآخرة.

سبحان ربك رب العزّة عمّا يصفون، وسلام على المرسلين، وآخر دعوانا أنْ الحمد لله رب العالمين،،،

كتبه

وائل بن سلطان بن حمزة الحارثي الشريف

كلية الشريعة ـ جامعة أم القرى

مكة المكرمة شرفها الله،،،

Wshh77@hotmail.com

الفصل الأول

(أصول الفقه والمنطق)
مقدِّمات تمهيدية

- المبحث الأول: علم أصول الفقه، التعريف والمحددات.
- المبحث الثاني: علم المنطق، التعريف والتشكل والتقسيمات.



المبحث الأول

علم أصول الفقه: التعريف والمحدِّدات

أولاً: تعريف أصول الفقه

اعتاد الباحثون في تعريف أصول الفقه على تناول التعريف من خلال مقامين:

الأول: باعتباره مركباً إضافياً، يتكون من مفردتين (أصول) و(فقه) ثم يفيضون في بحث مفهوم الأصل، ومفهوم الفقه.

الثاني: باعتباره لقباً على العلم، وهذا يقتضي دراسة مفهوم (أصول الفقه) بالمعنى اللَّقبي.

ولعل الاعتبار الثاني هو الأليق والأقرب لهذا البحث؛ لكونه لا يقصد إلى التفصيل في المداخل التعريفية الممهدة، خاصةً الشائعة في مجال التخصص.

وقد تعددت الاتجاهات وتنوّعت التعريفات لعلم أصول الفقه بين الأصوليين، وهذا التعدُّد في عامته هو من قبيل اختلاف التنوُّع لا اختلاف التضاد.

وغالباً ما يرجع التنوُّع إلى الاختلاف في زاوية النظر التي اعتبرها واضع التعريف، ومن هذه الاعتبارات:

أولاً: الاعتبار اللغوي، والمراد به: الاكتفاء بالمعنى اللغوي للأصل في تعريف أصول الفقه الاصطلاحي.

فبعض الأصوليين يقتصر في بيانه لعلم الأصول بأنه: «أدلة الفقه الإجمالية»، ومنهم من يعبِّر: بـ«ما يبنى عليه الفقه»؛ وذلك مراعاةً منهم للمعنى الإضافي؛ لهذا اعتبروا معنى الأصل في اللغة في تعريف المصطلح دون إضافة له؛ اكتفاءً به عن ذكر معناه الذي اشتهر عند الفقهاء، ومنهم من يفصِّل فيذكر المعنيين، ومنهم من يقرن الأدلة بكيفية الاستدلال بها.

قال أبو الثناء الأصفهاني (ت٧٤٩هـ) معلِّقاً على هذا النوع من التعريفات: «وهذا التعريف لفظيٌّ مناسبٌ لما في اللغة؛ لأن الأدلة يحتاج إليها الشيء ويبتني عليها»[١].

وهذا الاتجاه في تعريف علم الأصول سلكه عددٌ من الأصوليين كما قال الطوفي[٢] (ت٧١٦هـ): «أصول الفقه: أدلته؛ هكذا قال كثيرٌ من الأصوليين، وهو موافق لما سيأتي إن شاء الله تعالى في تعريف الأصل من أنه ما منه الشيء، أو استند الشيء في وجوده إليه؛ لأن الفقه مأخوذٌ من الأدلة، وهو مستندٌ في وجوده إليها»[٣].

ولعل أوَّل من عرَّفه بالأدلة فقط الباقلاني[٤] (ت٤٠٣هـ)، وابن

---

(١) بيان المختصر شرح مختصر ابن الحاجب (١/١٨).

(٢) هو سليمان بن عبد القوي بن عبد الكريم، أبو الربيع الطوفي، البغدادي، الحنبلي، فقيه، أصولي، توفي سنة (٧١٦هـ)، من تصانيفه الكثيرة: درء القول القبيح، الصعقة الغضبية، مختصر الروضة وشرحها. ينظر: بغية الوعاة (١/٥٩٩)، الشذرات (٦/٣٩).

(٣) شرح مختصر الروضة للطوفي (١/١١١).

(٤) هو محمد بن الطيب بن محمد البصري، ثم البغدادي، الباقلاني، ولد بالبصرة، وسكن بغداد، برع في الأصول والكلام، توفي سنة (٤٠٣هـ). من تصانيفه: تمهيد الأوائل وتلخيص الدلائل، هداية المسترشدين في الكلام. ينظر: السير (١٧/١٩٠)، الوافي بالوفيات (٣/١٤٧).

فُورك[1] (ت٤٠٦هـ). يقول الباقلاني: «فأما أصول الفقه فهي: العلوم التي هي أصل العلم بأحكام أفعال المكلفين»[2].

ويقول ابن فورك: «حدُّ أصول الفقه: كل دليل قاطع شرعي دلَّ على حكم شرعي نصّاً»[3].

ثم تلاهما عددٌ من الأصوليين في هذا الاتجاه ـ تعريف علم الأصول بالأدلة فحسب ـ بناءً على المعنى اللغوي للأصل، وهؤلاء وإن اختلفت عباراتهم في اللفظ إلا أنها في المعنى متقاربة، كما يتبين من خلال عرض أقوالهم:

قال أبو يعلى[4] (ت٤٥٨هـ): «وأما أصول الفقه فهو: عبارة عما تبنى عليه مسائل الفقه، وتعلم أحكامها به»[5].

وقال أبو الوليد الباجي[6] (ت٤٧٤هـ): «أصول الفقه ما انبنت عليه معرفة الأحكام الشرعية»[7].

---

(١) هو محمد بن الحسن أبو بكر بن فورك الأنصاري الأصبهاني، أصولي، متكلم، مفسِّر، من فقهاء الشافعية، مشارك في فنون أخرى، توفي سنة (٤٠٦هـ).
ينظر: وفيات الأعيان (٤/ ٢٧٢)، طبقات الشافعية الكبرى (٤/ ١٢٧).

(٢) التقريب والإرشاد (١/ ١٧٢).

(٣) الحدود في الأصول (ص١٣٩).

(٤) هو محمد بن الحسين بن محمد أبو يعلى ابن الفراء البغدادي الحنبلي القاضي، شيخ الحنابلة، فقيه، أصولي، توفي سنة (٤٥٨هـ)، ومن تصانيفه: أحكام القرآن، ومسائل الإيمان، والمعتمد ومختصره. ينظر: السير (١٨/ ٨٩)، الشذرات (٣/ ٣٠٦).

(٥) العدة (١/ ٧٠).

(٦) هو سليمان بن خلف بن سعد، أبو الوليد الباجي، المالكي، فقيه، أصولي، محدث، أديب، توفي سنة (٤٧٤هـ)، من تصانيفه الكثيرة، إحكام الفصول، الإشارة في معرفة الدليل، الناسخ والمنسوخ. ينظر: نفح الطيب (٢/ ٦٧)، الديباج المذهب (ص١٢٠).

(٧) الحدود (ص٣٦).

وقال أبو المعالي الجويني[1] (ت٤٧٨هـ): «فإن قيل: فما أصول الفقه، قلنا: هي أدلته»[2].

وقال أبو الوفاء ابن عقيل[3] (ت٥١٣هـ): «وأصوله ـ أي الفقه ـ: هي ما تبنى عليه الأحكام الفقهية من الأدلة على اختلاف أنواعها، ومراتبها»[4].

وقال ابنُ بَرْهان[5] (ت٥١٨هـ): «أصول الفقه عبارة عن جُمل أدلة الأحكام»[6].

وهذا ما سار عليه القرافي[7] (ت٦٨٤هـ) في تنقيح الفصول[8].

---

(١) هو عبد الملك بن عبد الله بن يوسف، أبو المعالي الجويني، إمام الحرمين، فقيه، أصولي، متكلم، أشعري، توفي سنة (٤٧٨هـ)، من تصانيفه: نهاية المطلب في دارية المذهب، الشامل في أصول الدين، البرهان في أصول الفقه. ينظر: السير (١٨/ ٤٦٨)، الوافي بالوفيات (١٩/ ١١٦).

(٢) البرهان في أصول الفقه (١/ ٧٨).

(٣) هو علي بن عقيل بن محمد أبو الوفاء البغدادي الحنبلي، شيخ الحنابلة ببغداد، فقيه، أصولي، توفي سنة (٥١٣هـ)، من تصانيفه: الفنون يزيد على أربعمائة مجلد، الواضح في أصول الفقه، الفصول في فقه الحنابلة. ينظر: السير (١٩/ ٤٤٣)، شذرات الذهب (٤/ ٣٥).

(٤) الواضح في أصول الفقه (١/ ٧ ـ ٨).

(٥) هو أحمد بن علي بن محمد بن بَرهان أبو الفتح البغدادي، الحنبلي، ثم الشافعي، المعروف بابن بَرهان، فقيه، أصولي، وتوفي سنة (٥١٨هـ)، من تصانيفه: البسيط، والوسيط، والوجيز، والوصول إلى الأصول. ينظر: السير (١٩/ ٤٥٦)، طبقات الشافعية الكبرى (٦/ ٣٠).

(٦) الوصول إلى الأصول، لابن برهان (١/ ٥١).

(٧) هو أحمد بن إدريس بن عبد الرحمن، شهاب الدين، أبو العباس، القرافي، فقيه، أصولي، مفسّر، وتوفي سنة (٦٨٤هـ)، من تصانيفه: الذخيرة في الفقه، نفائس الأصول شرح المحصول، الفروق. ينظر: الوافي بالوفيات (٦/ ١٤٦)، الديباج المذهب (١/ ٧٣).

(٨) انظر: شرح تنقيح الفصول (ص١٥).

ـ ومن الأصوليين من حاول الجمع بين تعريف أصول الفقه بناءً على معنى الأصل في اللغة، وتعريفه عند الفقهاء.

ومن ذلك، ما قاله أبو الحسين البصري[1] (ت٤٣٦هـ): «وأما قولنا: أصول الفقه فإنه يفيد على موجب اللغة ما يتفرَّع عليه الفقه. ويفيد في عرف الفقهاء النظر في طرق الفقه على طريق الإجمال وكيفية الاستدلال بها وما يتبع كيفية الاستدلال بها»[2].

وقال السَّمعاني[3] (ت٤٨٩هـ): «وأما أصول الفقه فهي من حيث اللغة: ما يتفرع عليه الفقه.

وعند الفقهاء هي طرق الفقه التي يؤدِّي الاستدلال بها إلى معرفة الأحكام الشرعية»[4].

وقال أبو الخطاب الكلوذاني (ت٥١٠هـ): «وأما أصول الفقه فله معنيان: معنى في العرف، ومعنى في اللغة.

فأما معناه في اللغة: فهو ما يبنى عليه الفقه وما يتفرع منه.

وأما معناه في الشرع: فهو العلم بأحكام أفعال المكلفين الشرعية دون العقلية»[5].

---

(١) هو محمد بن علي بن الطيب أبو الحسين البصري، المعتزلي، متكلم، أصولي سكن بغداد، توفي سنة (٤٣٦هـ)، من تصانيفه الكثيرة: المعتمد في أصول الفقه، غُرر الأدلة، الانتصار في الرد على ابن الراوندي. ينظر: السِّير (١٧/ ٥٨٧)، الوافي بالوفيات (٤/ ٩٣).

(٢) المعتمد (١/ ٩).

(٣) هو منصور بن محمد بن عبد الجبار، أبو المظفر السمعاني، مفسّر، محدث، فقيه، أصولي، توفي سنة (٤٨٩هـ)، من تصانيفه: قواطع الأدلة، تفسير القرآن، الاصطلام. ينظر: السِّير (١٩/ ١٤٤)، الشذرات (٣/ ٣٩٣).

(٤) قواطع الأدلة في أصول الفقه (١/ ١٢).

(٥) التمهيد في أصول الفقه (١/ ٣ ـ ٤).

وهذا الاعتبار ـ ذِكْر المعنى الإضافي واللقبي معاً ـ تابعَ عليه عددٌ من أصحاب المتون المتأخرة كابن الحاجب[1] (ت٦٤٦هـ)، وابن الهُمام (ت٨٦١هـ) وغيرهم[2].

ـ ومن الأصوليين؛ مَنْ قَرن مفهوم (الأصول) الإضافي بكيفية الاستدلال، ووجوه الأدلة من حيث الجملة.

ومن ذلك، مقولة الشيرازي[3] (ت٤٧٦هـ): «وأما أصول الفقه فهي الأدلة التي يبنى عليها الفقه وما يتوصل بها إلى الأدلة على سبيل الإجمال»[4].

وقال الغزالي[5] (ت٥٠٥هـ): «أصول الفقه عبارة عن أدلة هذه الأحكام وعن معرفة وجوه دلالتها على الأحكام من حيث الجملة لا من حيث التفصيل»[6].

---

(١) هو عثمان بن عمر بن أبي بكر، أبو عمرو ابن الحاجب، فقيه مالكي، توفي سنة (٦٤٦هـ)، من تصانيفه: الكافية في علم النحو، جامع الأمهات في فقه مالك، منتهى السول والأمل في علمي الأصول والجدل، ومختصره. ينظر: تاريخ الإسلام (٤٧/ ٣١٩)، الديباج المذهب (١/ ١٨٩).

(٢) انظر: مختصر ابن الحاجب (١/ ٢٠١)، والتحرير (ص٤ ـ ٥)، وقواعد الأصول ومعاقد الفصول لصفي الدين البغدادي(ص٢١ ـ ٢٢).

(٣) هو إبراهيم بن علي بن يوسف، أبو اسحاق، الشيرازي، فقيه شافعي،أصولي، توفي سنة (٤٧٦هـ)، من مؤلفاته: المهذب، التبصرة في أصول الفقه، المعونة في الجدل. ينظر: السلوك في طبقات العلماء والملوك (١/ ٢٦٩)، طبقات الشافعية الكبرى (٤/ ٢١٥).

(٤) اللمع في أصول الفقه (ص٣٥).

(٥) هو زين الدين محمد بن محمد بن محمد أبو حامد الطوسي الشافعي، الغزالي، متكلم، وفقيه شافعي، وأصولي، وتوفي سنة (٥٠٥هـ)، من تصانيفه في الفقه: البسيط، والوسيط، وفي الأصول: المستصفى، والمنخول، وفي المنطق: محك النظر، ومعيار العلم، وغيرها. ينظر: طبقات الشافعية لابن قاضي شهبة (١/ ٢٩٣)، شذرات الذهب (٤/ ١٠).

(٦) المستصفى (١/ ٣٦).

ثانياً: من أوجه الاعتبارات المسلوكة في بيان تعريف أصول الفقه؛ الاعتبار الموضوعي، والمراد به: محاولة حصر الموضوعات الإجمالية في التعريف اللقبي لعلم الأصول.

وهذا الاعتبار وإن ظهرت بوادره سابقاً ـ عند مَنْ قَرن الأدلة بكيفية الاستدلال ـ إلا أنه لم يشتهر إلا بعد فخر الدين الرازي[1] (ت٦٠٦هـ) وسيف الدين الآمدي[2] (ت٦٣١هـ)؛ حتى أصبح التعريف الشائع لعلم الأصول بعدهما عند جملة من الأصوليين، أنه: معرفة دلائل الفقه إجمالاً، وكيفية الاستفادة منها، وحال المستفيد.

ولعل الباعث في إضافة عنصر (حال المستفيد) هو النظر في محتوى الكتب الأصولية، وهذا ما أشار له ابن دقيق العيد[3] (ت٧٠٢هـ) بقوله: «ويمكن الاقتصار على الدلائل، وكيفية الاستفادة منها، والباقي كالتابع والتتمة، لكن لـمَّا جرت العادة بإدخاله في أصول الفقه وضعاً أُدخل فيه حدّاً»[4].

---

(١) هو محمد بن عمر بن الحسين، أبو عبد الله، فخر الدين الرازي، الشافعي، المعروف بابن خطيب، مفسِّر، فقيه، وأصولي، ومتكلم، أشعري، وفيلسوف، وتوفي سنة (٦٠٦هـ)، من تصانيفه: المباحث المشرقية، المحصول في علم الأصول، محصل أفكار المتقدمين. ينظر: عيون الأنباء (ص٤٦٢)، معجم الفلاسفة (ص٣١٦).

(٢) هو علي بن أبي علي بن محمد، سيف الآمدي، الحنبلي، ثم الشافعي، فقيه، أصولي، ومتكلم، أشعري، منطقي، وفيلسوف، وتوفي سنة (٦٣١هـ)، من تصانيفه: أبكار الأفكار، الإحكام في أصول الأحكام. ينظر: عيون الأنباء(ص٦٥٠)، الوافي بالوفيات(٢١/ ٢٢٥).

(٣) هو علي بن محمد بن علي، ابن دقيق العيد، الشافعي، محدِّث، فقيه، أصولي، توفي سنة٧٠٢هـ)، من تصانيفه: شرح التعجيز، تحفة اللبيب في شرح كتاب التقريب، إحكام الأحكام. ينظر: طبقات الشافعية الكبرى (١٠/ ٣٦٧)، الشذرات (٦/ ٣٧).

(٤) البحر المحيط، للزركشي (١/ ٢٤).

يقول الفخر الرازي (ت٦٠٦هـ): «أصول الفقه: عبارة عن مجموع طرق الفقه على سبيل الإجمال، وكيفية الاستدلال بها، وكيفية حال المستدل بها»[١].

ويقول سيف الدين الآمدي (ت٦٣١هـ): «فأصول الفقه: هي أدلة الفقه، وجهات دلالاتها على الأحكام الشرعية، وكيفية حال المستدل بها من جهة الجملة لا من جهة التفصيل»[٢].

ثم استقر هذا الاعتبار الموضوعي في التعريفات بعد التتابع الحاصل في الشروح والتلخيصات والمختصرات، وكان من العوامل المساعدة على تداول هذه الصيغة من التعريف اعتماده في بعض المتون والمختصرات الذائعة الصيت والواسعة الانتشار، كمختصر البيضاوي[٣] (ت٦٨٥هـ) «منهاج الوصول» الذي قال فيه: «أصول الفقه معرفة دلائل الفقه إجمالا وكيفية الاستفادة منها وحال المستفيد»[٤].

ثالثاً: من الاعتبارات؛ الاعتبار الوظيفي، والمراد به: ملاحظة الثمرة والفائدة أو الوظيفة التي يقدمها علم أصول الفقه في تعريفه.

وهذا ما اعتمده بعض الأصوليين، كابن الحاجب (ت٦٤٦هـ) في قوله: «أما حدُّه لقباً: فالعلم بالقواعد التي يتوصل بها إلى استنباط

---

(١) المحصول، للرازي (١/ ٩٤).

(٢) الإحكام في أصول الأحكام، للآمدي (١/ ٧).

(٣) هو عبد الله بن عمر بن محمد، البيضاوي، الشافعي، فقيه، مفسر، أصولي، ومتكلم، أشعري، توفي سنة (٦٨٥هـ)، من مصنفاته الكثيرة: منهاج الوصول إلى علم الاصول، طوالع الأنوار في المنطق، الغاية القصوى في دراية الفتوى، أنوار التنزيل وأسرار التأويل في التفسير. ينظر: الوافي بالوفيات (١٧/ ٢٠٦)، طبقات الشافعية (٢/ ١٧٢).

(٤) منهاج الوصول في معرفة علم الأصول، للبيضاوي (ص٢٠).

الأحكام الشرعية الفرعية عن أدلتها التفصيلية»[1].

ويقول الطُّوفي (ت٧١٦هـ): «أصول الفقه: العلم بالقواعد التي يتوصل بها إلى استنباط الأحكام الشرعية الفرعية من أدلتها التفصيلية»[2].

* * *

ثانياً: مُحدِّدات علم أصول الفقه

يتصف علم أصول الفقه ـ باعتباره علماً جامعاً مستقلاً ـ بجملةٍ من المواصفات والخصائص التي تميزه عن غيره من العلوم الإسلامية.

ولعل أبرز المحدِّدات المنهجية التي تساهم في تشكيل الصورة الإجمالية لهذا العلم؛ تتلخص فيما يلي:

١ ـ **أنه علم معياري**: يقوم على وضع الموازين والقواعد المنهجية التي تُوزن به حركة الاستدلالات الشرعية، ويبيَّن فيه الصواب من الخطأ في عملية استنباط الأحكام الشرعية العقدية والفقهية.

٢ ـ **أنه علم استقرائي**: يقوم على تتبع طرائق وكيفيات دلالة النصوص والأدلة الشرعية على الأحكام، من خلال استقراء الدلالة اللغوية لألفاظ النصوص الشرعية، مع استقراء مواقف الصحابة رضوان الله عليهم في فهمهم، وتصرفات الصَّدر الأول الذي شاهد التنزيل وعَلِمَ التأويل وأدرك المقاصد والتعليل.

يقول ابن رشد[3] (ت٥٩٥هـ) في جوابه عن إيراد أن هذا العلم

---

(١) مختصر ابن الحاجب (١/ ٢٠١).

(٢) شرح مختصر الروضة (١/ ١٢٠).

(٣) هو محمد بن أحمد بن محمد بن رشد أبو الوليد القرطبي، ويعرف بابن رشد الحفيد، =

لم يكن عند الصحابة عليهم الرحمة والرضوان: «. . . ويسقط الاعتراض عليها [= صناعة أصول الفقه] بأن لم يكن أهل الصدر المتقدِّم ناظرين فيها، وإن كنَّا لاننكر أنهم كانوا يستعملون قوّتها، وأنت تتبيَّن ذلك من فتواهم ﷺ، بل كثيرٌ من المعاني الكلية الموضوعة في هذه الصناعة إنما صُحِّحت بالاستقراء من فتواهم مسألةً مسألة»[1].

٣ ـ **ارتباطه بالنَّص الشرعي**: إذ هو موضوع بحثه، يقول الغزالي[2]: «ولا يجاوز نظر الأصولي قول الرسول ﷺ. . .». ومقصوده؛ تحديد محل بحث أصول الفقه؛ أنه متعلِّقٌ بالنظر في الوحي المُقدَّس المأخوذ من قول الرسول ﷺ بنوعيه: الكتاب العظيم، والسُنّة النبوية المشرّفة.

ويلزم من هذه المقدِّمة الانضباط بعدة أمور:

أ ـ لغة النص الشرعي، وهي اللغة العربية. ومن المعلوم مدى ارتباط اللغة بالتفكير؛ إذ هي المعبِّر عما يجول في الفكر، وبناءً عليه يتطور التفكير وتراكم المعرفة.

ب ـ حدود النص الفكرية، ومجاله العملي: فالبحث في النصوص عموماً حدوده أضيق من البحث التجريدي في المطلق، ثم إن الغاية العملية تُبعد تلقائياً الأفكار التي لا يترتب عليها عمل أو

= فيلسوف، حكيم، مشارك في الفقه والطب والمنطق والعلوم الرياضية، ودرس الفقه والاصول وعلم الكلام، وعلوم الأوائل، وتوفي سنة (٥٩٥هـ)، من تصانيفه: الكليات في الطب، تهافت التهافت، بداية المجتهد في الفقه، وغيرها. ينظر: موسوعة الفلسفة (١/ ١٩)، معجم الفلاسفة (ص٢٣).

(١) الضروري في أصول الفقه (ص٣٦).

(٢) المستصفى (١/ ٣٨).

ثمرة، وهذه خاصية مهمة لإدراك مجال بحث علم أصول الفقه، وإن كانت غير مراعاة بوضوح في كتب الأصول خاصة عند المتكلمين.

٤ ـ **الخصوصية اللغوية**: التي تنطلق من مركزية المادة الغوية المؤثرة في إنتاج القواعد الأصولية، فمن أكبر المصادر المموِّلة للمادَّة الأصولية: اللغةُ العربية، والتي تمثِّل ما يربو على الثلث، يقول الجويني (ت٤٧٨هـ) مبيِّناً هذا الوجه: «اعلم أن معظم الكلام في الأصول يتعلق بالألفاظ والمعاني... وأما الألفاظ فلا بد من الاعتناء بها، فإن الشريعة عربية، ولن يستكمل المرء خِلال الاستقلال بالنظر في الشرع ما لم يكن ريَّاناً من النحو واللغة...»[١].

ويقول القرافي (ت٦٨٤هـ) في هذا السياق: «... فإن الشريعة المحمدية زاد الله تعالى منارها شرفاً وعلواً؛ اشتملت على أصول وفروع. وأصولها قسمان: أحدهما المُسمَّى بأصول الفقه، وهو في غالب أمره ليس فيه إلا قواعد الأحكام الناشئة عن الألفاظ العربية خاصة، وما يعرض لتلك الألفاظ من النسخ والترجيح، ونحو: الأمر للوجوب، والنهي للتحريم، والصيغة الخاصة للعموم، ونحو ذلك...»[٢].

ويؤكد الشافعي (ت٢٠٤هـ) ـ وهو المؤسِّس للوضع الأصولي ـ هذه الخصوصية في كتابه «الرسالة» بقوله: «ولسان العرب أوسع الألسنة مذهباً، وأكثرها ألفاظاً... والعلم به عند العرب كالعلم بالسنة عند أهل الفقه...»[٣].

ثم يبيِّن أثر الجهل بسعة لسان العرب: «وإنما بدأتُ بما وصفتُ

---

(١) البرهان (١/ ١٣٠).

(٢) الفروق (١/ ٥ ـ ٦).

(٣) الرسالة (ص٤٢).

من أن القرآن نزل بلسان العرب دون غيره؛ لأنه لا يعلم من إيضاح جُمل عِلم الكتاب أحدٌ جهل سعة لسان العرب، وكثرة وجوهه، وجماع معانيه وتفرُّقها، ومن عَلِمه انتفت عنه الشُّبَهُ التي دخلت على مَنْ جهل لسانها»[1].

كما يؤكد الجاحظ[2] (ت٢٥٥هـ) تأثير العربية في التأويل والاستنباط، فيقول:

«فللعرب أمثالٌ واشتقاقاتٌ وأبنية، وموضع كلام يدلُّ عندهم على معانيهم وإرادتهم، ولتلك الألفاظ مواضع أُخَرُ، ولها حينئذٍ دلالاتٌ أُخر؛ فمن لم يعرفْها جَهِل تأويلَ الكتاب والسنة، والشاهدِ والمثال، فإذا نظر في الكلام وفي ضروب العلم، وليس هو من أهل هذا الشأن؛ هلك وأهلك»[3].

٥ ـ **ارتباط الأصول بالثمرة التطبيقية**، لحدِّ الغلبة عند بعض العلماء كما هو مشتهر من صنيع فقهاء الحنفية، حيث تُؤثر الفروع الفقهية المنقولة من فتاوى أئمتهم في تقعيد القاعدة الأصولية، بل ربما يُبحث في تخريج الأصل والقاعدة الأصولية من الفرع الفقهي، وهذا موجود على التحقيق حتى عند المذاهب الفقهية الأخرى كالمالكية والحنابلة.

ويترتب على هذا المُحدِّد؛ أن كل ما يُثمر فرعاً فقهياً ويفيد

---

(١) الرسالة (ص٥٠).

(٢) هو عمرو بن بحر بن محبوب أبو عثمان البصري، المعتزلي، المعروف بالجاحظ، أديب، متكلم، أخذ الكلام عن النظام، وإليه تنسب الفرقة الجاحظية، وله تصانيف كثيرة منها: الحيوان، البيان والتبيين، العثمانية، توفي سنة (٢٥٥هـ). ينظر: وفيات الأعيان (٣/ ٤٧٠)، السير (١١/ ٥٢٦).

(٣) الحيوان (١/ ١٥٣ ـ ١٥٤).

فائدة تطبيقية فهو من الأصول، وما عدا ذلك فهو عاريةٌ ليس من صلب القواعد الأصولية التي هي نواة وأصل علم أصول الفقه، وهذا ما يصرِّح به الشاطبي[1] في «الموافقات»؛ إذ يقول: «كل مسألة مرسومة في أصول الفقه لا ينبني عليها فروع فقهية، أو آداب شرعية، أو لا تكون عوناً في ذلك؛ فوضعها في أصول الفقه عارية»[2].

وارتباط الأصول بالتطبيقات مؤسَّسٌ من جهة موضوع بحثه، وهو الحكم الشرعي، ويلزم من هذا التقرير: ضرورة اعتبار أن الحكم الشرعي ليس تجريدي النزعة، بل له ملابسات واقعية تتعلَّق بإدراك صورة المسألة، وحالتها المؤثرة في تنزيل الحكم عليها، فالمنهجية الأصولية ليست نظرية مجرَّدة كما هو الحال في صورتها المتأخرة، بل هي مرتبطة بشكل عضوي بالتفاعلات الفروعية الفقهية.

---

(١) هو إبراهيم بن موسى بن محمد أبو إسحاق اللخمي، الغرناطي، المالكي الشهير بالشاطبي، محدث، فقيه أصولي، لغوي، مفسّر، كان من أئمة المالكية، توفي سنة (٧٩٠هـ)، من تصانيفه: الإفادات والإنشادات، الاعتصام، الموافقات. ينظر: فهرس الفهارس (١/ ١٩١)، معجم المؤلفين (١/ ١١٨).

(٢) الموافقات (١/ ٣٧).

المبحث الثاني

علم المنطق: التعريف والتشكّل والتقسيمات

أولاً: تعريف المنطق

١ ـ المنطق لُغةً:

(المنطق) لفظة عربية المنشأ والمصدر، وليست ترجمة حرفية ـ كما يُتوهم ـ لما هو شائع عند بعض الباحثين لكلمة (Logic) أو (لوجوس) اليونانية، فإنها بمعناها الحَرْفي تعني: العلم. والتي حاول المناطقة العرب أن يطلقوها حتى ترادف المعنى المراد عند مصدِّري الفكرة المنطقية.

لكن الذي يظهر عند تتبع أمهات المعاجم اللغوية أنه لا توجد مناسبة بين المعنى اللغوي والاصطلاحي في تعريف مادة المنطق، بل الأظهر أن كلمة (المنطق) اصطلاحية محضة أُطلقت على هذا العلم، وليس للمعنى اللغوي أثرٌ في استدعاء الاصطلاح.

يقول ابن فارس[١] (ت٣٩٥هـ): «النون والطاء والقاف: أصلان

---

(١) هو أحمد بن فارس بن زكريا أبو الحسين اللغوي كان رأسا في الأدب، بصيرا بفقه مالك، نحويا على طريقة الكوفيين، من تصانيفه: المجمل في فقه اللغة، حلية الفقهاء، اختلاف النحويين، توفي سنة (٣٩٥هـ). ينظر: السير (١٧/ ١٠٣)، بغية الوعاة (١/ ٣٥٢).

صحيحان، أحدهما: كلام أو ما أشبهه، والآخر: جنس من اللباس، الأوّل: المنطق... والآخر: النطاق»[1].

ويتفق جميع أصحاب المعاجم المتقدّمة على هذين المعنيين فقط.

ويتضح من هذا أن تعريف المنطق لغةً: بأنه الإدراك قولٌ مُحدَث، ليس وارداً في معاجم اللغة القديمة.

والأرجح أن هذا المعنى استحدثه المناطقة، ولعل أوَّل من سوَّغ هذا المصطلح لغوياً وحاول إيجاد مناسبة له: هو أبو نصر الفارابي[2] (ت٣٣٩هـ) بقوله: «... صناعة المنطق، واسمها مشتق من النُّطق، وهذه اللفظة تدل عند القدماء على ثلاثة أشياء:

القوة التي يعقل بها الإنسان المعقولات.

والثانية: المعقولات الحاصلة في نفس الإنسان بالفهم، ويسمونها: النطق الداخل.

والثالثة: العبارة باللسان عن ما في الضمير، ويسمونها النطق الخارج...»[3].

وظاهر كلام الفارابي ـ وهو الملقَّب بالمعلم الثاني لمكانته في تاريخ هذا العلم ـ أن تسمية المنطق بهذا الاسم ليست ذات جذر

---

(١) معجم مقاييس اللغة (٥/ ٤٤٠).

(٢) هو محمد بن محمد بن طرخان، أبو نصر الفارابي، فيلسوف، تركي الأصل، وعرف بالمعلم الثاني، له نحو مئة كتاب، منها: الفصوص، إحصاء العلوم، آراء أهل المدينة الفاضلة، توفي سنة (٣٣٩هـ). ينظر: أخبار العلماء (ص١٤٢)، عيون الأنباء (١/ ٦٠٣).

(٣) كتاب التوطئة، ضمن مجموع المنطق عند الفارابي (١/ ٥٩). وانظر: إحصاء العلوم، له (ص٦٢ ـ ٦٣).

لغوي محض، وذلك لأن سُنَّة البحث اللغوي ليست على هذه السَّنن الذي صاغ به الفارابي توجيهه، بل الوجهُ الاحتجاجُ بكلام العرب وكلام النَّقلة عنهم، أو بما ورد في الكتاب والسنة وكلام فصحاء العرب لإثبات الصِّلة بين اللفظ والمعنى.

لكن الفارابي (ت٣٣٩هـ) يَعْدِل عن كل هذا، وينقل لنا دلالتها (عند القدماء)، وهو لقب اصطلاحي يطلق على الفلاسفة، ومن المعلوم أن قولهم ليس مصدراً للاحتجاج في إثبات لغة العرب.

ومع ذلك، يستمر الفارابي في استنباط المناسبة بين اللفظ والمعنى بحسب الدلالات التي نقلها سابقاً؛ مبيِّناً سبب تسمية هذه الصناعة بالمنطق، فيقول: «وهذه الصناعة لما كانت تُعطي القوة الناطقة قوانين في النطق الداخل الذي هو المعقولات، وقوانين مشتركة لجميع الألسنة في النطق الخارج الذي هو الألفاظ، وتُسدَّد بها القوة الناطقة في الأمرين جميعاً نحو الصواب، وتحرزها من الغلط فيهما = سُمِّيت بالمنطق»[1].

ومن الملاحظات اللافتة في الكتب المنطقية التراثية خصوصاً المتقدِّمة؛ إهمال عامة مؤلفيها تعريف المنطق (لغة)، وغاية ما هنالك بيان المعنى الاصطلاحي، وكثيراً ما يكون عَرَضاً من دون تقصُّد التعريف أو سلوك سُنَّته القانونية المقررة في علم المنطق.

لكن ما حدث لاحقاً عند غالبية الباحثين المتأخرين هو استقرار

---

(١) المصدر السابق (١/ ٥٩ ـ ٦٠)، وانظر: إحصاء العلوم (ص٦٣). وقد أشار الفارابي في الأخير إلى أن تسمية علم المنطق بهذا الاسم مشابهة لتسمية بعض كتب اللغة والنحو بالمنطق أيضاً، وذهب إلى أن هذا العلم أحرى بهذا الاسم؛ فلعل التسمية منقولة أو مقتبسة من بعض كتب اللغة المتسمية بالمنطق، ككتاب إصلاح المنطق لابن السِّكِّيت (ت٢٤٤هـ).

ما ذهب إليه الفارابي (ت٣٣٩هـ) في التعريف اللغوي للمنطق، مع إضافة معنى جديد من معاني المنطق في المعجم اللغوي وهو: الإدراك؛ حتى تظهر مناسبته للمعنى الاصطلاحي. لذلك أضافه اللغويون المتأخرون كما في «المعجم الوسيط»[1]، فذكروا من معاني النُّطق أو المنطق: الإدراك ومضامين المعنى الاصطلاحي.

وثمَّة محاولة أخرى متقدِّمة ومعاصرة لصنيع الفارابي (ت٣٣٩هـ) في إيجاد اشتقاق لغويٍّ لمصطلح (المنطق) الذي أُطلق على هذا العلم الوافد، وهذه المحاولة كانت برسم إخوان الصفا[2] (= القرن الرابع الهجري) في رسائلهم[3]. وذلك من خلال تقسيم مادة (نطق) إلى قسمين: نطق لفظي، ونطق فكري.

كما حصل نقد مبكر لهذا المعنى المبتدع، على يد أبي سعيد السيرافي[4] (ت٣٦٨هـ)، في مناظرته الشهيرة مع أبي بشر متَّى بن يونس المنطقي[5] (ت٣٢٨هـ)، وفيها قوله: «. . . وأنت إذا قلت

---

(١) انظر: المعجم الوسيط مادة (نطق)، (٩٣١/ب).

(٢) هو الاسم الذي عُرفت به فرقة فكرية ذات طابع سياسي ديني ومنزع باطني، كان مركزها في البصرة في النصف الثاني من القرن الرابع الهجري، وقد دوّنوا تعاليمهم في (٥١) رسالة أضيفت لها لاحقاً رسالة أخرى بعنوان الرسالة الجامعة، وتنقسم إلى أربعة أقسام (١٤) منها في التمهيد، والرياضيات والمنطق، و(١٧) في الفلسفة ونظرية النفس، و(١٠) منها فيما بعد الطبيعة، و(١١) منها في التصوف والتنجيم. ينظر: أخبار العلماء (ص٤٦)، معجم الفلاسفة (ص٤٥).

(٣) انظر: رسائل إخوان الصفا (١/ ٣٩١ ـ ٣٩٢).

(٤) هو الحسن بن عبد الله بن المرزبان أبو سعيد السيرافي النحوي، وكان من أعلم الناس بنحو البصريين عارفا بفقه أبي حنيفة. من تصانيفه: أخبار النحاة، الوقف والابتداء، توفي سنة (٣٦٨هـ). ينظر: الوافي بالوفيات (١٢/ ٤٧)، البلغة (ص٨٦).

(٥) هو متى بن يونس (وهو يونان) النصراني أبو بشر، نزيل بغداد، انتهت رياسة المنطقيين في عصره، وعلَى كتبه وشروحه اعتماد أهل هذا الشأن فِي عصره، من تصانيفه: =

لإنسان: (كن منطقياً)، فإنما تريد: كن عقلياً، أو عاقلاً، أو اعقل ما تقول؛ لأن أصحابك يزعمون أن النطق هو العقل، وهذا قولٌ مدخول؛ لأن النُّطق على وجوه أنتم عنها في سهو»[1].

ويشير بعض المؤرخين المعاصرين إلى أن كلمة المنطق لم تكن تتضمن في العربية معنى التفكير أو الاستدلال، بل كانت تدل على الكلام فقط: «وبقي هذا المعنى الأخير ـ الكلام ـ شائعاً حتى بعد أن اصطلح على تسمية علم الفكر بالمنطق»[2].

ويضيف أيضاً؛ أن عدم استقرار هذا المعنى في العربية كان بسبب حملات اللغويين والنُّحاة على الكلمة واستخدامها لهذا العلم العقلي، بينما هي تدل في نظرهم على الناحية اللغوية، وكذلك شارك الفقهاء والمتكلمون في هذه الهجمة حتى حدا ذلك الأمر بمحاولة العدول عن هذا الاصطلاح «المنطق» إلى تسمية أخرى، كما فعل ابن سينا[3] في كتابه «منطق المشرقيين»[4]، بتسميته بالعلم الآلي، كما كانت أوسع المحاولات عند الغزالي (ت٥٠٥هـ) في أسمائه الشهيرة بمعيار العلم، ومحك النظر، وعلم الميزان ونحوها.

ويُرجِع بعض المؤرخين وجه الاشتباه وسبب ابتكار معنى لغوي

= المقاييس الشرطية، المدخل إلى المنطق، مات ببغداد سنة (٣٢٨هـ). ينظر: الفهرست (ص٣٦٨)، أخبار العلماء(ص١٦٥)، عيون الأنباء (١/ ٣١٧).

(١) انظر: الإمتاع والمؤانسة، لأبي حيان التوحيدي (١/ ١٢٤).

(٢) انظر: المنطق الصوري منذ أرسطو حتى عصرنا الحاضر، علي النشار (ص٤، ٥).

(٣) هو الحسين بن عبد الله بن الحسن بن علي بن سينا البلخي، ثم البخاري، أبو علي، يُلقَّب بالشيخ الرئيس، فيلسوف، طبيب، وتوفي (٤٢٨هـ)، من تصانيفه: الشفاء، النجاة، الإشارات والتنبيهات. ينظر: موسوعة الفلسفة (١/ ٤٠)، معجم الفلاسفة (ص٢٦).

(٤) منطق المشرقيين، لابن سينا (ص٥).

جديد لكلمة (منطق) إلى أن الكلمة المرادفة لكلمة المنطق في اليونانية وهي كلمة (لوجوس) ـ والتي كانت تطلق على هذا العلم ـ كانت في لغتهم تشتمل على معنيين: الكلام والعقل، أو الفكر، أو البرهان[١].

ومن هنا ورد الإشكال على المترجمين الأوائل في القرن الثاني الهجري الذين قاموا بترجمة الكلمة من غير مراعاة للمعنى المراد في لغة العرب[٢].

٢ ـ تعريف المنطق اصطلاحاً:

من المناسب استعراض تاريخ تعريفات علم المنطق من أجل استحضار التطوُّر التاريخي لمفهوم هذا العلم.

• أقدم التعاريف الموجودة ما نقله أبو سليمان السجستاني[٣] (ت٣٩٢هـ) عن أرسطوطاليس مؤسّس علم المنطق

---

(١) انظر: المنطق الصوري، لعبد الرحمن بدوي (ص٣، ٤)، وينقل جورج طرابيشي عن مؤرخي الفلسفة أن كلمة(لوغوس) نشأت في العهد الأيوني قبل العهد اليوناني، وكانت تشمل عند الإطلاق عدة معاني،وهي: قصة، حساب، نظر، استدلال، تفسير، كلام، عقل. ثم مع تطور المفاهيم أختزلت المعاني في العهد اليوناني أو الارسطي إلى معنى الكلام والعقل، ثم استقرت في المسيحية مرادفة لمعنى الكلمة. انظر: نظرية العقل (ص١٥٥ ـ ١٥٦).

(٢) يذهب طرابيشي إلى إبداع المترجم العربي القديم في اختيار لفظة (المنطق) لأداء معنى (logic) باعتبار أنه حافظ على معنى (النطق) الذي تتضمنه كلمة (لوغوس) وهي تقارب كلمة (لغة) بالعربية، وهي تعني ماتعنيه (لَغو) ـ ومقلوبها قَوَل ـ بالسامية. انظر: نظرية العقل (ص١٥٦).

(٣) هو محمد بن طاهر بن بهرام أبو سليمان السجستاني المنطقي، كان متقناً في العلوم الحكمية، وله نظر في الأدب والشعر، من آثاره: مقالة في مراتب قوى الإنسان وكيفية الإنذارات التي تنذر بها النفس فيما يحدث في عالم الكون. ينظر: أخبار العلماء (ص١٤٤)، عيون الأنباء (١/ ٤٢٧).

إذ يقول: «المنطق آلةٌ لجميع العلوم»[1].

• ومن أقدم التعريفات أيضاً ما نقله أبو حيان التوحيدي[2] (ت٤١٤هـ) على لسان أبي بشر متَّى بن يونس (ت٣٢٨هـ) في مناظرته الشهيرة مع أبي سعيد السيرافي، حين سأله عن معنى المنطق، فأجابه متَّى بقوله: «آلةٌ من آلات الكلام يُعرف بها صحيح الكلام من سقيمه، وفاسد المعنى من صالحه، كالميزان...»[3].

• الفارابي (ت٣٣٩هـ): «صناعة المنطق: هي الصناعة التي تشتمل على الأشياء التي تسدد القوة الناطقة نحو الصواب في كل ما يمكن أن يُغلط فيه، وتعرف كل ما يُتحرز به من الغلط في كل ما شأنه أن يستنبط بالعقل»[4].

• وله أيضاً: «صناعة المنطق تعطي بالجملة القوانين التي شأنها أن تقوِّم العقل وتسدِّد الإنسان نحو طريق الصواب، ونحو الحق في كل ما يمكن أن يغلط فيه من المعقولات...»[5].

• إخوان الصفات (القرن الرابع تقريباً ٣٧٣هـ): «معرفة كيفية إدراك النفس معاني الموجودات في ذاتها بطريق الحس، وكيفية انقداح المعاني في فكرها من جهة العقل الذي يُسمَّى الوحي

---

(١) صوان الحكمة (ص١٤٣)، وانظر: المنطق الصوري، للنشار (ص٦).

(٢) هو علي بن محمد بن العباس أبو حيان التوحيدي، متكلم، حكيم، أديب لغوي، نحوي، لكن أصالته تبرز في الأدب، اختلف في وفاته، ومن تصانيفه: الإمتاع والمؤانسة، المقابسات، مثالب الوزيرين. ينظر: الوافي بالوفيات (٢٢/ ٢٨)، معجم الفلاسفة (ص٢٤٠).

(٣) الإمتاع والمؤانسة (١/ ١٠٩).

(٤) المنطق عند الفارابي (١/ ٥٥).

(٥) إحصاء العلوم (ص٥٣).

والإلهام، وعبارتها عنها بألفاظ بأيِّ لغةٍ كانت، يُسمَّى علم المنطق الفلسفي»[1].

• أبو حيان التوحيدي (ت٤١٤هـ): «يقال: ما المنطق؟ الجواب: هو صناعة أَدَوِيّة تميز بها بين الصدق والكذب في الأقوال، والحق والباطل في الاعتقادات، والخير والشر في الأحوال...»[2].

• ابن سينا (ت٤٢٨هـ): تعددت المواطن التي ذكر ابن سينا فيها توصيفاً لمفهوم المنطق، أو ما يشبه التعريف أحياناً أخرى:

ـ «... المراد من المنطق: أن يكون عند الإنسان آلة قانونية تعصمه مراعاتها عن أن يضلَّ في فكره»[3].

ـ «علمٌ يُتعلم فيه ضروب الانتقالات من أمور حاصلة في ذهن الإنسان إلى أمور مستحصلة»[4][5].

ـ «... صناعة المنطق لأنه الآلة العاصمة للذِّهن عن الخطأ فيما نتصوَّره ونصدِّق به، والموصلة إلى الاعتقاد الحق بإعطاء أسبابه ونهج سبله»[6].

ـ «... فالمنطق: هو الصناعة النظرية التي تعرف أنه من أيِّ

---

(١) رسائل إخوان الصفا (١/ ٣٩٢).

(٢) المقابسات (ص٣١٤).

(٣) الإشارات والتنبيهات (١/ ١١٧).

(٤) المصدر السابق (١/ ١٢٧).

(٥) انظر تحليل الطوسي للتعريفين وتوجيههما في شرحه على الإشارات والتنبيهات: (١/ ١١٧، ١٢٧).
وشرح نفس التعريف للقطب الرازي، في تحرير القواعد المنطقية (ص٢٠).
وتعليق التهانوي في الكشاف على نوع التعريف (١/ ٤٧).

(٦) النجاة (ص٦).

الصور والموادّ يكون الحدُّ[1] الصحيح... والقياس[2] الصحيح...»[3].

ـ «... العلم الذي هو آلة للإنسان موصلة إلى كسب الحِكَم النظرية والعمليّة»[4].

● الغزالي، أبو حامد (ت٥٠٥هـ)، له مجموعة من العبارات، أظهرها:

ـ «... الآلة التي بها تُقتنص العلوم والمعارف كلها...»[5].

ـ «... علم المنطق: هو القانون الذي به يُميَّز صحيح الحد والقياس عن فاسدهما...»[6].

ـ «المنطقيات نظرٌ في آلة الفكر في المعقولات»[7].

● الساوي[8] (ت٥٤٠هـ): «المنطق: قانون صناعي عاصم للذّهن عن الزلل، مُميِّزٌ لصواب الرأي عن الخطأ في العقائد»[9].

---

(١) هو قول دال على ماهية الشيء. التعريفات (ص١١٢)، معجم مقاليد العلوم (ص٣٤).

(٢) هو عند المناطقة قول مؤلف من قضايا، إذا سلمت لزم عنها لذاتها قول آخر، كقولنا: العالم متغير، وكل متغير حادث؛ فإنه قول مركب من قضيتين، إذا سلمتا لزم عنهما لذاتهما العالم حادث. التعريفات (ص٢٣٢)، المعجم الفلسفي لصليبا (٢/٢٠٧)..

(٣) النجاة (ص١٠).

(٤) رسالة في أقسام العلوم العقلية (ص١١٦).

(٥) محك النظر (ص٦٨).

(٦) مقاصد الفلاسفة (ص٣٦).

(٧) تهافت الفلاسفة (ص٨٧).

(٨) هو عمر بن سهلان زين الدين الساوي، ويعرف بالقاضي الساوي، حكيم، من أهل ساوة بين الريّ وهمذان، توفي سنة (٥٤٠هـ)، من آثاره: البصائر النصيرية في المنطق، كتاب في الحساب، ورسالة الطير. ينظر: الأعلام (٥/٢٠٦)، معجم المؤلفين (٧/ ٢٨٥).

(٩) البصائر النصيرية (ص٢٥، ٢٦).

• النَّصير الطوسي[1] (ت٦٧٢هـ): «علم المنطق: فهم معانٍ يمكن أن يتوصل بها إلى أنواع العلوم المكتسبة... ومعرفة كيفية التصرُّف في كل معنى على وجه يؤدِّي إلى المطلوب...».

ثم يقول: «... وصناعة المنطق: أن يكون مع فهم المعاني، ومعرفة كيفية التصرُّف: ملكةٌ مقارنةٌ أيضاً لهاتين الفضيلتين بحيث يفهم بلا رويَّةٍ وفكرٍ أصنافَ المعاني...»[2].

• القزويني الكاتبي[3] (ت٦٧٥هـ) يعبِّر عن المنطق في رسالته بقوله: «قانون يفيد معرفة طرق اكتساب النظريات[4] من الضروريات[5]، والإحاطة بالصحيح والفاسد من الفكر الواقع فيها...».

ثم يعود بعد هذه العبارة، وينقل رسم المنطق السِّينوي ـ نسبةً لابن سينا ـ بقوله: «ورسموه بأنه: آلة قانونية تعصم مراعاتها الذهن عن الخطأ في الفكر»[6].

---

(١) هو محمد بن محمد بن الحسن نصير الدين أبو عبد الله الطوسي، الفيلسوف، كان رأساً في علم الأوائل، لا سيما في الأرصاد، والمجسطي، كتب مصنفات كثيرة منها: أساس الاقتباس في المنطق، قواعد العقائد، زبدة الإدراك في هيئة الأفلاك، توفي سنة (٦٧٢هـ). ينظر: الوافي بالوفيات (١/ ١٤٧)، السلوك (٢/ ٨٨).

(٢) أساس الاقتباس (ص٣٢).

(٣) هو علي بن عمر بن علي أبو الحسن نجم الدين الكاتبي القزويني المعروف بدَبِيران، فيلسوف، وفلكي رياضي، له من التصانيف، العين في المنطق، واختصره في الرسالة الشمسية، جامع الدقائق، توفي سنة (٦٧٥هـ). ينظر: الوافي بالوفيات (٢١/ ٢٤٤)، معجم الفلاسفة (ص٤٩٩).

(٤) ويرادفها الكسبيات: ما يتوقف حصولها على الفكر. التعريفات (ص٣١٠)، معجم مقاليد العلوم (ص١١٧).

(٥) وهي ما لا يحتاج في تحصيلها إلى فكر ونظر. التعريفات (ص٦٣)، معجم مقاليد العلوم (ص١١٧).

(٦) الرسالة الشمسية (ص١٦).

• ابن خلدون (ت٨٠٨هـ): «علم المنطق: وهو قوانين يُعرف بها الصحيح من الفاسد في الحدود المعرِّفة للماهيات[(١)]، والحجج المفيدة للتصديقات[(٢)][(٣)].

• الجرجاني[(٤)] (ت٨١٦هـ): «المنطق: آلة قانونية تعصم مراعاتها الذِّهن عن الخطأ في الفكر»[(٥)].

• طاش كبرى زادة[(٦)] (ت٩٦٨هـ): «علم يُتعرف منه كيفية اكتساب المجهولات التصوُّرية[(٧)] أو التصديقية من معلوماتها»[(٨)].

---

(١) تطلق غالباً على الأمر المتعقَّل مثل المتعقَّل من الإنسان، وهو الحيوان الناطق مع قطع النظر عن الوجود الخارجي، والأمر المتعقّل من حيث إنه مقول في جواب ما هو يسمى ماهية، ومن حيث ثبوته في الخارج يسمى حقيقة، ومن حيث امتيازه عن الأغيار هوية، ومن حيث حمل اللوازم له ذاتاً، ومن حيث يستنبط من اللفظ مدلولاً، ومن حيث إنه محل الحوادث جوهراً. التعريفات (ص٢٥٠).

(٢) والتصديق عند المناطقة تصور مع حكم، وهو إسناد أمر إلى آخر إيجاباً وسلباً. المعجم الفلسفي (١/ ٢٧٧).

(٣) المقدمة (٣/ ١١٣٦).

(٤) هو علي بن محمد بن علي أبو الحسن الجرجاني، ويعرف بالسيد الشريف، توفي سنة (٨١٦هـ)، من تصانيفه: تفسير الزهراويين، شرح المواقف، شرح الشمسية. ينظر: الضوء اللامع (٥/ ٣٢٨)، البدر الطالع (ص٤٨٨).

(٥) التعريفات (ص٣٢١).

(٦) هو مصلح الدين مصطفى بن خليل طاش كبري زاده، فاضل مشارك في بعض العلوم، ولد ببلدة طاش كبري، له حواش على نُبذ وشرح المفتاح، رسالة في الفرائض، وغير ذلك، توفي سنة (٩٦٨هـ).

ينظر: شذرات الذهب (٨/ ٢١١)، معجم المؤلفين (١٢/ ٢٥٠).

(٧) التصور حصول صورة الشيء في العقل وإدراك الماهية من غير أن يحكم عليها بنفي أو إثبات. التعريفات (ص٨٣)، معجم مقاليد العلوم (ص١١٧).

(٨) مفتاح السعادة (١/ ٢٧٢).

• المُنَاوي[1] (ت١٠٣١هـ): «آلة قانونية تعصم مراعاتها الذهن عن الخطأ في الفكر[2]».

والأظهر أنه منقول عن تعريفات الجرجاني.

• حاجي خليفة[3] (ت١٠٦٧هـ) ينقل نفس نصّ طاش كبرى زاده، ويعزو إليه[4].

• ومثله أو عنه صدّيق القِنّوجي[5] (ت١٣٠٧هـ)[6].

• ساجقلي زاده[7] (ت١١٤٥هـ): «... قوانين يُعرف بها صحيح الفكر وفاسده...»[8].

---

(١) هو زين الدين محمد عبد الرؤوف، المناوي، عالم متفنن، وتوفي سنة (١٠٣١هـ)، و له نحو ثمانين مصنفاً، منها الكبير والصغير والتام والناقص، منها: كنوز الحقائق، التيسير شرح الجامع الصغير. ينظر: الأعلام (٦/ ٢٠٤)، معجم المؤلفين (١٠/ ١٦٦).

(٢) التوقيف على مهمات التعاريف (ص٦٧٩).

(٣) هو مصطفى بن عبد الله القسطنطيني، الحنفي، الشهير بكاتب جلبي، وحاجي خليفة، مؤرخ، عارف بالكتب ومؤلفيها، من تصانيفه: كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون، تحفة الكبار في أسفار البحار، توفي سنة (١٠٦٧هـ). ينظر: الأعلام (٧/ ٢٣٦)، معجم المؤلفين (١٢/ ٢٦٢).

(٤) انظر: كشف الظنون (٢/ ١٨٦٢).

(٥) هو محمد صديق خان بن حسن الحسيني البخاري القنوجي، عالم، أمير، مشارك في أنواع من العلوم، توفي سنة (١٣٠٧هـ)، من تصانيفه الكثيرة: أبجد العلوم، فتح البيان في مقاصد القرآن، وغيرها. ينظر: الأعلام (٦/ ١٦٧)، معجم المؤلفين (١٢/ ٢٦٢).

(٦) انظر: أبجد العلوم (٢/ ٢/ ٢١٦).

(٧) هو محمد بن أبي بكر المرعشي، المعروف بساجقلي زاده: فقيه حنفي، مشارك في معارف عصره، توفي سنة (١١٤٥هـ)، له مصنفات كثيرة منها: شرح الرسالة القياسية في المنطق، تقرير القوانين المتداولة في علم المناظرة. ينظر: الأعلام (٦/ ٦٠)، معجم المؤلفين (١٢/ ١٤).

(٨) ترتيب العلوم (ص١٣٩).

• التَّهانوي[1] (ت بعد ١١٥٨هـ): «علم بقوانين تفيد معرفة طرق الانتقال من المعلومات إلى المجهولات وشرائطها، بحيث لا يعرض الغلط في الفكر»[2].

* * *

من خلال التتبع التاريخي للتعريفات الموضوعة والمتداولة لعلم المنطق؛ يمكن تسجيل جملة من الملاحظات الإجمالية فيما يلي:

الأولى: لم تظهر عناية واضحة بتعريف مصطلح (المنطق) بشكل علمي في كتب المنطق التراثية، فلم يحصل ذلك في مدونات الفارابي (ت٣٣٩هـ)، ولا في كتب ابن سينا (ت٤٢٨هـ) مع تعددها، ولا ابن حزم[3] (ت٤٥٦هـ)، وكذا الغزالي (ت٥٠٥هـ)، ولا المنطقي المتخصص ابن رشد (ت٥٩٥هـ)، بل كانت عامة التعاريف المنقولة سابقاً هي أقرب للتوضيح العام لمفهوم المنطق من أن تكون تعريفاً على سَنن ما يشترطه قانون المناطقة في منهج التعريفات، حتى إن كثيراً من هذه الإيضاحات يأتي عَرَضاً أثناء المقدمات وليس قصداً، كما هو الحال عند الفارابي وابن سينا، وكذا الغزالي، بل بعضهم لم يتعرض له مطلقاً كابن رشد.

---

(١) هو محمد بن علي بن محمد صابر الفاروقي، الحنفي، التهانوي، لغوي، مشارك في بعض العلوم، من أهل الهند من آثاره: كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم، وسبق الغايات في نسق الآيات، توفي بعد ١١٥٨هـ. ينظر: الأعلام (٦/ ٢٩٥)، معجم المؤلفين (١١/ ٤٧).

(٢) كشاف اصطلاحات الفنون (١/ ٤٦).

(٣) هو علي بن أحمد بن سعيد بن حزم الأندلسي، القرطبي، فقيه، محدّث، أصولي، متكلم، وأديب، مشارك في التأريخ والأنساب، والنحو واللغة والشعر، والمنطق، والفلسفة، وغيرها، من مصنفاته: الإحكام في أصول الأحكام، والمحلى، مداواة النفوس، الفصل في الملل والنحل، توفي سنة (٤٥٨هـ). ينظر: السير (١٨/ ١٨٦)، نفح الطيب (٢/ ٧٨).

وقد تنبَّه الطوسي (ت٦٧٢هـ) لشيءٍ من هذا؛ حتى إنه لما ذكر ما يشبه التعريف في مقدمة كتابه «أساس الاقتباس» أردف قائلاً: «وهذا المقدار إشارة إلى تصوُّر ماهية علم المنطق، وتنبيه على فائدته بحسب الإمكان في هذا المقام لأن الإحاطة بكنهه إنما تحصل بعد تحصيله بالتمام»[1].

الثانية: تداول صيغ متشابهة للتعريف، بل تناسخها أحياناً، خاصةً من كلام ابن سينا (ت٤٢٨هـ)، الذي لم يكن تعريفه ابتكاراً منه عند التحقيق، بل هو مسبوق إلى قريب من صيغته، كما هو منقول عن أرسطو، وكلام أبي بشر متَّى بن يونس المنقول سابقاً.

الثالثة: دوران مجمل التعاريف حول ألفاظ رئيسة ثلاثة:

١ ـ آلة.

٢ ـ صناعة.

٣ ـ قانون أو قوانين.

ويربط بينها أن الصناعة لا تقوم إلا على آلة، والآلة لا بد أن تنضبط على قانون أو تنتج قوانين وقواعد كلية.

والقانون هو: «أمرٌ كليٌ ينطبق على جميع جزئياته ليتعرَّف أحكامها منها»[2].

ويظهر أن اللفظ المحور هو: «الآلة». ويُروى في منشأ هذا اللفظ أنه ترجمة لكلمة (أورجانون/ Organon)، وهو العنوان الذي أُطلق على مجموع مؤلفات أرسطو المنطقية، وهذه الكلمة معناها: آلة.

---

(١) أساس الاقتباس (ص٣٢).

(٢) تحرير القواعد المنطقية، القطب الرازي (ص١٩).

كما يذكر بعض المؤرخين أنه بهذه التسمية: «أورجانون/آلة» تأثر تعريف المنطق عند الفلاسفة الإسلاميين[1].

إلا أن الواقع يشير إلى وجود هذه اللفظة من صريح قول أرسطو، فيما نقله عنه أبو سليمان السجستاني (ت٣٦٨هـ) في «صوان الحكمة» في قوله: «والمنطق: آلة لجميع العلوم» كما تقدم نقله.

وبهذا المصطلح (الآلة) سارت الرُّكبان، حتى أراد ابن سينا (ت٤٢٨هـ) أن يجعله مصطلحاً بديلاً لمصطلح المنطق، حينما أطلق على علم المنطق اسم (العلم الآلي)[2].

الرابعة: التزام ذكر ثمرة وفائدة علم المنطق في عامة التعاريف، وهذا يخالف التأصيل المنطقي في نظرية الحدِّ المبنية على ذكر الذاتيات وتجنُّب العرضيات ـ والتي منها الثمرة والفائدة ـ لأنها خارجة عن الماهية. ويمكن أن يتجاوز عن هذا الاستدراك؛ إذا نظرنا إلى أن هذه الصياغات لم تأخذ سبيل التعريف بقدر ما كانت إيضاحاً عاماً.

ومن جهة أخرى؛ يظهر أن الباعث لالتزام ذكر الثمرة في التعريف هو محاولة تسويغ وتمكين علم المنطق ضد الدعاوى المطالبة برفضه والردِّ عليه، أونقده بعدم الفائدة، فكان هذا الموقف المضاد حاضراً في صياغة تعريف المنطق وتقريبه للمفاهيم.

لكنها من جهة أخرى تفيد في تحديد وظيفة علم المنطق[3].

الخامسة: تكشف هذه التعريفات عن موضوع علم المنطق، وهو

---

(١) موسوعة الفلسفة (٢/ ٤٧٣).

(٢) انظر: منطق المشرقيين (ص٨، ١٠).

(٣) المدخل إلى المنطق، مهدي فضل الله (ص٢٠).

العناية بدراسة الفكر الإنساني بوجه عام عن طريق البحث في العمليات الفكرية والشرائط النظرية التي يقوم عليها التفكير الصحيح، أو التي ينبغي أن يلتزم بها الفكر السليم، وكل ذلك يتضمن أيضاً الوقوف على مواطن الزلل والخطأ في الاستدلال والاستنباط.

السادسة: ظهرت عناية خاصة في الكتابات والدراسات المنطقية والفلسفية الحديثة بتعريف المنطق بدقة، وتحديد وظائفه المؤثرة في اكتشاف الماهية المصنِّفة لهذا العلم، وخاصة في الفلسفة الحديثة، والتي أنتجت ما يسمى بعلم المنطق الحديث، ومن ثَمّ فقد تعددت وتباينت تعاريف المحدَثين لعلم المنطق[1].

وثمة أسباب عديدة لظاهرة تعدد وتنوع تعاريف علم المنطق، بل وتباينها أحياناً أخرى، منها:

١ ـ الناحية الاعتبارية، في جهة التعريف، من جهة النظر إلى موضوعه، أو فائدته وثمرته، وهذا السبب هو الأظهر في تعدد بعض التعاريف المتنوعة عند المناطقة المتقدمين[2].

٢ ـ متابعة المدرسة الفلسفية والانضباط بها والاطّراد على وجهتها عند بعض المُعرِّفين لعلم المنطق، وهذا يظهر بوضوح في تعاريف علم المنطق الحديث.

٣ ـ اختلاف جهات البحث والمضامين المنطقية بين المنطق القديم والمنطق الحديث، ويظهر هذا الأمر جلياً في تعاريف الموسوعات الفلسفية، والتي تعرِّف المنطق فتذكر فيه ما قد يكون

---

(١) انظر أمثلة عليها: موسوعة لالاند الفلسفية (٢/ ٧٤٢). المنطق الصوري، للنشّار، (ص١٠ ـ ١٦). موسوعة الفلسفة، لعبد الرحمن بدوي (٢/ ٤٧٤).

(٢) انظر: مدخل إلى علم المنطق، مهدي فضل الله (ص١٦ ـ ٢٠).

مراداً به المنطق الحديث لا القديم[1].

والمُحصَّل من جملة تشعبات التعريفات، أنه من الممكن تقريب مفهوم المنطق بأنه: مجموعة قواعد ومفاهيم ذهنية، لضبط طريقة التفكير في معرفة المعاني والاستدلال بصورة مستقيمة.

ثانياً: نشأة علم المنطق: بيئته، وشخصياته، ومصادره

نشأ المنطق جغرافياً في بلاد اليونان في كنف الحضارة اليونانية الذائعة الصيت، يقول صاعد[2] (ت٤٦٢هـ) عن الأمة اليونانية: «فكانت أمة عظيمة القدر في الأمم، طائرة الذكر في الآفاق، فخمة الملوك عند جميع أهل الأقاليم»[3].

وقد كانت البيئة اليونانية تَرْفُل في مستوى من النضوج العلمي المتزايد وتشهد حراكاً علميّاً استثنائياً وتاريخياً حافظ على بريقه ورونقه حتى العصر الحاضر، ويؤكد صاعد (ت٤٦٢هـ) ذلك بقوله: «وكان علماؤهم يسمون فلاسفة... وفلاسفة اليونان من أرفع الناس طبقة وأجلّ أهل العلم منزلةً، لما ظهر منهم الاعتناء الصحيح بفنون الحكمة من العلوم الرياضية والمنطقية والمعارف الطبيعية والإلهية

---

(١) انظر: نقد منطق أرسطو، سيد رزق الحجر (ص١٢ ـ ١٣)، وانظر: مدخل إلى علم المنطق، مهدي فضل الله (ص١٣).

(٢) هو صاعد بن أحمد بن عبد الرحمن، الأندلسي، القرطبي، مؤرخ، مشارك في بعض العلوم، توفي سنة (٤٦٢هـ)، من مؤلفاته: جوامع أخبار الأمم من العرب والعجم، التعريف بطبقات الأمم، مقالات أهل الملل والنحل. ينظر: الوافي بالوفيات (١٦/ ١٣٥)، الأعلام (٣/ ١٨٦).

(٣) طبقات الأمم (ص٣١).

والسياسات المنزلية والمدنية»[1].

وهذا المشهد يقتضيه داعي الإنصاف، ومبدأ العدل، ولا يلزم من ذلك الحكم بصواب رأيهم مطلقاً أو استقامته في جميع الأحوال، خاصةً بعد نزول الأديان، ويشير إلى نوع من ذلك ابن تيمية (ت٧٢٨هـ)، حينما يتكلم عن حال فلاسفة اليونان: «. . . والقوم ـ لولا الأنبياء ـ لكانوا أعقل من غيرهم»[2].

في حدود القرن السادس قبل الميلاد[3]، وفي أجواء الحركة العلمية التي بدأت بمجموعة من التساؤلات حول حقائق الأشياء، وتساؤلات تطالب بتفسير العالم الذي يعيشون فيه: مصدره، وعلَّته، وما لا يُدرك منه، ونحو ذلك؛ تقدَّم التفكير الفلسفي في أبسط صوره الاستفهامية، فبدأت الأذهان في نشاط التفلسف بحثاً عن أجوبة ممكنة ومحتملة للتساؤلات المطروحة[4].

وينبِّه بعض الباحثين، على أن من أخصِّ ما يميِّز التفكير الفلسفي عند اليونان هو: التماس المعرفة لذاتها، بمعنى أن العقل

---

(١) طبقات الأمم (ص٣٢)، وتجدر الإشارة إلى اتفاق الباحثين حول وجود مؤثرات شرقية من الفلسفات المشرقية كالصينية والهندية والمصرية القديمة ساهمت في تكوين الحضارة اليونانية مع وجود نقلة موضوعية أضافها اليونان.

(٢) الرد على المنطقيين (ص١٨٩).

(٣) انظر: ربيع الفكر اليوناني، بدوي (ص٨) في الخلاف في بدء تاريخ الفلسفة، لكن يؤكد جملة من الباحثين في تاريخ الفلسفة حصول سبق تاريخي في التفكير والتنظير الفلسفي في الحضارات القديمة قبل الحضارة اليونانية كما حصل في الحضارة الهندية والصينية والبابلية. . . انظر بتوسع مناقشة دعوى تفرّد اليونان ببداية التفلسف العقلاني، في الفصل الثاني والثالث من: نظرية العقل، جورج طرابيشي.

(٤) انظر: قصة الفلسفة، ويل ديورانت (ص٦، ٧). وانظر: قصة الفلسفة اليونانية، زكي نجيب وأحمد أمين (ص٤ ـ ٦).

يتجه مباشرةً إلى كشف الحقيقة بباعث من اللذّة العقلية والمتعة المعرفية، لا لغرض عملي أو منفعةٍ تؤثر في اتجاه التفكير. وهذا النوع من المعرفة الذي يتحرى النزاهة والموضوعية قد نشأ لأوَّل مرة في ظل اليونان وعاش في كنفهم[1].

ولا شك أن صفةً كهذه ستمنح التفكير أبعاداً واسعة من الحريَّة في إصدار الآراء بشكل مكثَّف، كما ستمنح حرية البحث في جميع المجالات سواءً المحسوسة أو غير المحسوسة، وانعكس هذا على تنوَّع الفلسفة اليونانية مما أنتج لها فروعاً عديدة سياسية وأخلاقية ورياضية وطبيعية وإلاهية. وموجب ذلك هو كثرة التساؤلات وحريتها، وترتب عليه تصنيف أبواب الفلسفة والبحث في هذه الفروع وغيرها.

لكن طبيعة البدايات عادةً تتسم بالبساطة والعفوية في المعالجة؛ إذ تنطلق (الأسئلة والأجوبة) من عفو الخاطر والفكر، ثم لا تلبث أن يتمسك بها أصحابها ويدافعون عنها، فتظهر صورة الخلاف والجدل في بداياته كذلك، ثم شيئاً فشيئاً يبدأ تمييز أنماط التفكير المنتجة للإجابات الفلسفية، مما يسبب لاحقاً ظهور المدارس الفلسفية مع أساتذتها وأتباعها.

ولا شك أن ظهور المدارس سيقفز بالحالة العلمية إلى مجال التنافس، الذي سيضاعف من مستوى الإنتاجية، وربما هذا ما حصل في الواقع اليوناني.

فقد نشأت المدارس الفلسفية بشكل متوازي وبعضها بشكل متتابع، وكان الغالب في بحث المتقدمين من فلاسفة اليونان البحث

---

(١) انظر: أسس الفلسفة، توفيق الطويل (ص١٨).

في الطبيعيات والرياضيات[1]، ومن أشهر هذه المدارس مدرسة «الفيثاغوريين» المنتسبين إلى العالم الرياضي الشهير «فيثاغورس»[2] والذي نُسب إليه أنه أول من وضع لفظة (فلسفة)؛ إذ قال: «لست حكيماً فإن الحكمة لا تضاف لغير الآلهة، وما أنا إلا فيلسوف أي محب للحكمة»[3].

ويقول ابن تيمية (ت٧٢٨هـ) مُشيراً للبدايات الفلسفية: «... وهذا كان مبتدأ فلسفتهم التي وضعها فيثاغورس، وكانوا يسمون أصحابه (أصحاب العدد)، وكانوا يظنون أن الأعداد المجرَّدة موجودة خارج الذهن»[4].

ولا شك أن انطلاق البحث الفلسفي في المسائل الطبيعية والرياضية تحديداً أعطى حالة من الوضوح والاستقرار العلمي، الأمر الذي دفع دفَّة البحث بخطىً ثابتة نحو نتائج أكثر صواباً، ونحو حراك فلسفي أكثر نشاطاً وفاعلية.

وقد وقف علماء الإسلام على جودة هذا النوع من الموضوعات في الموروث اليوناني ـ إلى ذلك الوقت على الأقل ـ وبادروا إلى الإنصاف في تقييمه، كما ورد عن الغزالي (ت٥٠٥هـ) قوله: «أما الرياضيات فهي نظرٌ في الحساب والهندسة، وليس في مقتضيات

---

(١) انظر: دروس في الفلسفة (ص٢٩ ـ ٤٢)، تاريخ الفلسفة اليونانية، وولتر سيتس (ص٢٥ ـ ٧٦).

(٢) فيثاغورس: فيلسوف رياضي يوناني ولد بين (٥٨٠ و٥٧٠ق.م)، مؤسس المدرسة الإيطالية القديمة في الفلسفة التي أثرت على المذاهب الفلسفية اللاحقة، ولم يصلنا شيء من كتاباته.

ينظر: عيون الأنباء (ص٦١)، معجم الفلاسفة (ص٤٨٠).

(٣) دروس في الفلسفة (ص٣٤).

(٤) الرد على المنطقيين (ص١٧٦).

الهندسة والحساب ما يخالف العقل، ولا هي مما يمكن أن يُقابل بإنكار وجحد»[1].

وقال ابن تيمية في تقييم مقولات الفلاسفة الطبيعية: «نعم، لهم في الطبيعيات كلام غالبه جيّد، وهو كلام كثير واسع»[2].

وأضاف في موطن آخر في توصيف الرياضيات: «... ولا ريب أن قضاياه كلية واجبة القبول لا تنتقض ألبتة»[3].

وهذا النوع من المباحث يورث درجةً من الاطمئنان والثقة بطريقة التفكير المُنتهجة في سبيل الوصول إلى مستوى مستقر من الصواب في النتائج، يقول ابن خلدون (ت٨٠٨هـ) في تأكيد هذا المعنى: «واعلم أن الهندسة تفيد صاحبها إضاءةً في عقله واستقامة في فكره؛ لأن براهينها كلها بيِّنة الانتظام، جلية الترتيب، لا يكاد الغلط يدخل أقيستها لترتيبها وانتظامها، فيبعد الفكر بممارستها عن الخطأ...»[4].

ولقد كان المنهج الهندسي مؤثراً في غائية وضع المنطق فيما بعد، من جهة محاولة احتذاء الأسلوب الرياضي في تثبيت طريقة التفكير، يقول ابن تيمية: «فكان مبدأ وضع المنطق من الهندسة، فجعلوه أشكالاً كالأشكال الهندسية، وسموه (حدوداً) كحدود تلك الأشكال، لينتقلوا من الشكل المحسوس إلى الشكل المعقول»[5].

وهذا يثبت أن الهندسة كانت مصدراً مؤثراً منهجياً في تكوين

---

(١) مقاصد الفلاسفة (ص٣١).

(٢) الرد على المنطقيين (ص١٨٦).

(٣) المصدر السابق (ص١٧٦).

(٤) المقدمة (٣/ ١١٣٢).

(٥) الرد على المنطقيين (ص١٧٩).

علم المنطق، من حيث طريقة التفكير في وضعه بشكل حاسم لا تختلف عليه العقول كما هو الوضع في علم الهندسة والرياضيات.

لكن نشاط الفلاسفة لم يقتصر على قسمي: الطبيعة، والرياضيات، بل كان هناك القسم الأبرز (الفلسفة الإلهية) التي يدور موضوعها حول الوجود، وما يطلق عليه اصطلاحاً بـ«ما بعد الطبيعة/ الميتافيزيقا»، وهي زاوية شديدة الغموض بالنسبة للعقل البشري؛ لذلك كان التفاعل معها أبطأ وأقل من غيره في قسم الطبيعيات والرياضيات، إلا أن العصور المتقدمة شهدت مشاركات في هذا القسم ليست كثيفة كما سيحدث في العصور أو المراحل اللاحقة.

وفي الجملة؛ فإن البحث الفلسفي في الإلهيات ـ بحسب الرؤية الإسلامية ـ لم يكن موفقاً، لسببٍ يتجلّى في عدم قدرة العقل البشري على الاستقلال عن وحي النبوات في الجواب عن الإشكالات الكونية والغيبية، حتى وإن أصاب الحق أحياناً، لذلك كان نقد علماء المسلمين لبحث الإلهيات الفلسفي صريحاً، كما يقول الغزالي: «وأما الإلهيات، فأكثر عقائدهم فيها على خلاف الحق، والصواب نادرٌ فيها»[1].

وقد تضمنت هذه المرحلة المتقدمة بعضاً من الأفكار المنطقية ـ أو التي استثمرت لاحقاً في تكوين المنطق ـ إلا أنها كانت مختلطة بالمباحث الفلسفية المختلفة.

ومن تلك الأفكار المنهجية المتناثرة؛ دراسة التقابل بين الأضداد، والتناقض على يد الفيثاغوريين، كما أُنضجت داخل المدرسة الفيثاغورية نظرية الأعداد والهندسة التي ساهمت في تنظيم

---

(١) مقاصد الفلاسفة (ص٣٢).

عملية التفكير، حيث ذهب الفيثاغوريون إلى أن العدد يمحو الكذب والخداع من العلاقات الإنسانية لأن المقاييس والموازين السليمة مبنية على الحساب[1].

كذلك ظهرت طرائق الجدل على يد بعض الفلاسفة، مثل (زينون الإيلي)[2] حيث استعمل أحد طرق الاستدلال وهو ما سُمِّي لاحقاً باسم (برهان الخُلْف)، بل نُسب إلى (زينون) بأنه مؤسس علم الجدل.

أيضاً كان من البدايات المنطقية في تلك المرحلة؛ البحث عن مصدر المعرفة على يد (هيراقليطس)[3]. فهذه محاولات بدائية كانت معتبرة على المدى البعيد في وضع علم المنطق[4].

ثم ساهمت مجموعة من العوامل الدينية والسياسية والاجتماعية في استئناف مرحلةٍ جديدة في مشهد الفكر اليوناني فيما يقارب منتصف القرن الخامس قبل الميلاد، فبعد أن كانت المشكلة المطروحة في المرحلة الأولى من الفلسفة هي أصل العالم، وتفسير الوجود وصيرورة الطبيعة، فإن المرحلة الثانية تبدأ بطرح مشكلة وضع الإنسان في الكون.

---

(١) انظر: تاريخ علم المنطق، الكسندر ماكوفلسكي.

(٢) فيلسوف من أصل فينيقي كتب باليونانية، ولد في إيليا بين (٤٩٠ و٤٨٥ق.م)، وكان من تلاميذ بارمنيدس، جعله أرسطو مؤسس الجدل، واشتهر بنفي الحركة، وإليه تنسب المدرسة الإيلية في الفلسفة. ينظر: موسوعة الفلسفة (١/ ٢٧٢)، معجم الفلاسفة (ص٣٤٦).

(٣) فيلسوف يوناني كتب بأسلوب غامض، فعُرف بالغامض، وغلبت على نظراته الكآبة فعرف بالفيلسوف الباكي، تأثر بأفكاره كل من أفلاطون، وأرسطو، وسقراط، قال: بأن النار هي الجوهر الأول ومنها نشأ الكون. ينظر: موسوعة الفلسفة (٢/ ٥٣٣)، معجم الفلاسفة (ص٦٩٧).

(٤) انظر: نقد منطق أرسطو، السيد رزق الحجر (ص٢١ ـ ٢٢).

وبعد أن أثَّر ظهور المدارس الفلسفية في تنشيط رغبة الناس في الاستنارة والتعليم = انتشرت ظاهرة التعليم الشعبي في المجتمع اليوناني، والتي تقوم على تصدي مجموعة من المعلمين لتعليم الناس كافة أنواع العلوم الموجودة، وبخاصة التي لها أثر عملي كعلم السياسة والأخلاق ونظرية الدولة ونحوها، وما يلزم على ذلك من تعلم الخطابة والبلاغة من أجل التأثير في الجمهور، وقد ظهرت طائفة من هؤلاء المعلمين سميت لاحقاً (بالسُّفسطائية)[1]، الذين ساهموا في نقل البحث الفلسفي من دراسة الطبيعة إلى دراسة الإنسان ونشاطه.

وقد كثر الجدل حول نشاط السفسطائيين، ويؤكد المؤرخون بأنهم لم يكونوا فلاسفة بالمعنى المتخصص، حيث لم يتخصصوا في مشكلات الفلسفة، وكانت نزعاتهم نزعات عملية تصبُّ في كيفية تعليم الشعب كل ما يحتاجون إليه، لكنهم في الواقع تميّزوا بعدة مواصفات مؤثرة في الحركة العلمية، فكان لديهم تعظيم خاص وقدرة متألقة في الجدل لمواجهة أيّة قضيّة تثار؛ إن لم يكن بالاستدلال القوي فبالإفحام الجدلي السريع، ومن هنا تركَّزت طاقتهم على البلاغة والخطابة، التي شاركوا في تأسيسها كعلم.

لكن المُشكل أن منهج السفسطائية في البحث عن الحقيقة لم

---

(١) نسبة إلى السَّفْسطة، وقد أطلق هذا اللفظ في الأصل على الحاذق في الميكانيكا، ثم أطلق على الحاذق في الخطابة أوالفلسفة، ثم أطلق بعد ذلك تبذّلاً على كل دجّال مخادع، والسُّفسطائية جملة من النظريات أو المواقف العقلية المشتركة بين كبار السوفسطائيين، كبروتاغوراس، وهيبياس، وغورغياس، وغيرهما، وتطلق على كل فلسفة ضعيفة الأساس، كفلسفة الرِّيبيين الذي ينكرون الحسيات والبدهيات وغيرها، وتنقسم إلى ثلاث طوائف: اللاأدرية، والعنادية، والعندية. ينظر: المعجم الفلسفي لصليبا (١/ ٦٥٨).

يكن موضوعياً يتحرّى الصحة في ذاتها، بل كانوا ينتصرون لأقوالهم وآرائهم بغض النظر عن الحقيقة في نفس الأمر، بل تجاوز بهم الأمر حتى بدأوا يلتفُّون حول الحقيقة، ويتلاعبون بها، ويزخرفون القول، ويقلبون الدلائل، ويستعرضون مهاراتهم الخطابية في ذلك، حتى استطال بهم الأمر إلى الخروج على الناس بمفهوم أو معيار جديد في معرفة الحق، واكتشاف الحقيقة، والذي اشتهر عنهم في المقولة السائرة: «الإنسان معيار كل الأشياء، معيار ما هو موجود فيكون موجوداً، ومعيار ما ليس بموجود فلا يكون موجوداً». وهذا القول يمثل الفكرة المركزية للنشاط السفسطائي، ومقتضاه: إنكار الحقيقة الموضوعية، ونفي وجود حقيقة مستقلة عن الذات الفردية، وتبنّي موقف النزعة النسبيّة كأساس لنظرية المعرفة والأخلاق، وبذلك تبطل الحقيقة المعيارية الثابتة التي يتحاكم إليها الناس، وتحلُّ محلها حقائق مؤقتة، متعددة بتعدد الأشخاص بل وبتعدد حالات الشخص الواحد. فكل موضوع يمكن أن توجد عنه تعبيرات متضادة في الحقيقة، وجميعها ـ على رأيهم ـ أحكام صحيحة بالقدر نفسه، وهم بذلك يستبعدون التناقض حتى كإمكان.

ثم تحوّل المنهج السُّفسطائي إلى فن التدليل على أيِّ شيء، وللدفاع عن أيِّ رأي كان أو دحضه، وبذلك يتحوّل إلى (جدل مموّه)، وإلى شعوذة تحتال على المفاهيم، وإلى ضربٍ من البهلوانية اللفظية.

ولا شك أن لوازم هذا الاتجاه؛ لوازم عدمية وعبثية مُدمّرة، وفوضوية لا متناهية على جميع الأصعدة: الديني، والأخلاقي، والاجتماعي، والسياسي[1].

---

(١) انظر: تاريخ علم المنطق (ص٥٥ ـ ٥٩)، وتاريخ الفلسفة اليونانية (ص٧٧ ـ ٨٥)، ودروس في الفلسفة (ص٤٣ ـ ٤٥).

إلا أن مؤرخي الفلسفة يتفقون على أن الحركة السفسطائية ساهمت بشكل غير مباشر في نمو الدراسات المنطقية، من خلال المشاركة في تأسيس علم الخطابة، ولفت الانتباه إلى العناية بدراسة الكلمات والجُمل والأسلوب والنثر الفني، هذا من جهة.

ومن جهة أخرى، فإن الأزمة الفكرية التي خلَّفتها الحركة السفسطائية؛ أثارت تساؤلات عديدة حول حقائق الأشياء، هل هي ثابتة أم متغيرة؟ وحول البحث في معيار المعرفة، ووقوع المعرفة بين الفكر والحس، ونحو ذلك.

وفي هذه الفترة المتأزمة، وسط تشبُّع المجتمع اليوناني بتلك الأفكار العبثية الفوضوية؛ ظهرت الحاجة إلى عقول إصلاحية تستعيد حالة التوازن والتعقل حتى لا تنهار المُثل والمبادئ والحقائق التي فُطر الناس عليها.

وقد بدأت المحاولات إلى إيجاد أنساق منطقية ضابطة لعمليات التفكير والطرح الفلسفي، ومن أقدم تلك المحاولات المعادية للمنهج السُّفسطائي؛ اطروحات ديموقريطس[١] (ت ٣٧٠ق.م) الذي ذهب إلى أن الإحساس هو أساس المعرفة العقلية، وكان ديموقريطس ـ كما يُنقل من قول أرسطو ـ من بين جميع الفلاسفة الطبيعيين أوَّل من أقام فلسفته بواسطة التصورات والتعريفات المنطقية[٢].

ثم كان من أبرز الشخصيات المتقدمة؛ الفيلسوف الأشهر سقراط (ت٣٩٩ق.م) الذي غلبت عليه العناية بالمسائل الأدبية

---

(١) فيلسوف يوناني، ولد في أبديرا باليونان عام (٤٦٠ق.م)، وتوفي عام (٣٧٠ق.م)، يُعدّ ديموقريطس أكبر ممثّل للمذهب الذرّي القديم، ومؤسس نظرية الجزأ الذي لايتجزأ.
ينظر: معجم الفلاسفة (ص٣٠٧)، والموسوعة الفلسفية المختصرة (ص١٩٦).

(٢) انظر: تاريخ علم المنطق (ص٥٩ ـ ٦٢).

والخُلُقية والاجتماعية التي كان يثيرها السُّفسطائيون، واتخذ لنفسه موقفاً معارضاً لموقفهم، وجادل مثلهم، ودافع عن الحقيقة المطلقة والأخلاق المطلقة، ووقف ضد النزعة النسبية ونزعة الشك، وقضى غالب حياته يُنشئ فيها فلسفة التصوُّر، التي أثارت في ذهنه مجموعة من التساؤلات: هل الإحساس هو حقاً مصدر المعرفة؟ وهل المعرفة ذاتية؟ وهل الإنسان هو مقياس الحقائق؟!

وقد نقل المؤرخون عن أرسطو قولاً يلخِّص فيه أبرز جهود سقراط في النشأة المنطقية، حيث يقول: «إننا ندين لسقراط بشيئين، الأول: تعريف المعاني تعريفاً جامعاً مانعاً، والثاني: عملية الاستقراء الذي يستخلص الماهيات بواسطة المقارنة بين الأمثلة والشواهد المعطاة»[1]، وبشهادة أرسطو؛ فإن سقراط كان أوّل من أثار مشكلة التعريف، وبحث عن ماهية الشيء، واستخدم الأدلة الاستقرائية التي تذهب في عملية تكوين التصورات من الأشياء الفردية إلى تعريف المفهوم الكلي، فالاستقراء هو أساس التعريف، كما سعى كذلك إلى الاستدلال القياسي[2].

وخَلَفَ سقراط على هذا النهج تلميذه البارز أفلاطون (ت٣٤٧ق.م) الذي يصدق عليه وصف (الفيلسوف الشامل)، حيث تمكن من المشاركة في جميع أنحاء الفكر والواقع، واستطاع أن يستثمر جميع جهود الفلاسفة السابقين في تكوين مذهبه الفلسفي.

وتمثلت قمة نشاطه الفلسفي في إنشاء مدرسته التي سُمِّيت

---

(١) موسوعة الفلسفة، بدوي (١/ ٥٧٧).

(٢) انظر: الموسوعة الفلسفية المختصرة، زكي نجيب محمود وآخرون (ص٢٥٩)، وتاريخ علم المنطق(ص٦٣).

«بالأكاديمية» وهي أول معهد للتعليم العالي، حيث مارس فيها نشاطه التعليمي وحواراته الفلسفية في شتى الفروع.

والمقصود في هذا المقام، التنبيه على مساهمات أفلاطون التي أُستثمرت لاحقاً في تكوين علم المنطق، والتي كان من أبرزها: طريقة القسمة المنطقية، والتي سميت «بالقسمة الأفلاطونية»، والتي تهدف إلى تعريف الأشياء واكتشاف الماهيات، والاستدلال عليها. وكانت تقوم على الحوار والجدل، وتحليل المعنى المراد مناقشته. «وفيها يتخذ المرء إحدى القضايا العامة بدءاً للتفكير، ويسلّم جدلاً بأنها صحيحة، وتنطبق تماماً على الموضوع الذي يدور الحديث حوله، ثم يستنبط منها النتائج حتى يصل إما إلى إحدى القضايا الفاسدة، فيحكم تبعاً لذلك، بفساد القضية الأولى التي كانت مبدأ لاستنباطها، وإما أن ينتهي إلى قضية يسلّم الخصم بصدقها، فيثبت صدق القضية الأولى»[1].

كما بحث أفلاطون في مصدر المعرفة، وفي التصورات الكلية وانفصالها عن المفرد والجزئي، وفي نظرية الحكم وصياغة القضية المنطقية، وفي الفرق بين علاقة التناقض وعلاقة التضاد والاختلاف. وساهم في تطوير نظرية التعريف، وقدَّم محاولة في تعريف الإنسان، وغير ذلك من المقولات المنطقية المتناثرة في محاوراته[2].

كما يشير الباحثون إلى تأثر أفلاطون في طريقته الجدلية بعلم الهندسة النظري الذي أبدعه الفيثاغوريون.

ثم تتوَّجت التراكمات المنطقية في مرحلة الشخصية المحورية

---

(١) المنطق الحديث ومناهج البحث، محمود قاسم (ص١٢).

(٢) تاريخ علم المنطق (ص٧٣ ـ ٩٣).

في علم المنطق، المعلم الأول، واضع ومكوّن علم المنطق: أرسطوطاليس (ت٣٢٢ق.م) الذي أصبح يُضاف إليه علم المنطق فيقال (المنطق الأرسطي) باعتباره المؤسِّس.

وعند التحقيق؛ فإن أرسطو يمثل منتهى الجهود المتراكمة فيمن قبله، والتي قام أرسطو بالإفادة منها، وإعادة ترتيبها وصياغتها، وتكميلها في نسق منتظم حتى تشكلت علماً مستقلاً.

يقول الشهرستاني[1] في هذا الشأن: «... أرسطوطاليس... وهو المقدَّم المشهور، والمعلم الأوّل، والحكيم المطلق عندهم، وإنما سموه المعلم الأول؛ لأنه واضع التعاليم المنطقية ومخرجها من القوة إلى الفعل، وحكمه حكم واضع النحو، وواضع العروض... وهو واضعٌ لا بمعنى أنه لم تكن المعاني مقومة بالمنطق قبله فقوّمها، بل بمعنى أنه جرَّد آلته عن المادة، فقوَّمها تقريباً إلى أذهان المتعلمين حتى يكون كالميزان عندهم يرجعون إليه عند اشتباه الصواب بالخطأ، والحق بالباطل، إلا أنه أجمل القول فيه إجمال الممهدين، وفصَّله المتأخرون تفصيل الشارحين، وله حق السَّبق وفضيلة التمهيد»[2].

ولعل أصل جهود أرسطو ونقطة الإبداع عنده هو إدراكه بأن التفكير يمكن أن يكون موضوعاً ومحل بحث لعلم خاص، «حيث لم يفكر سابقوه ـ كسقراط وأفلاطون ـ في دراسة الصُّور التي يمكن أن

---

(١) هو محمد بن عبد الكريم بن أحمد أبو الفتح الشهرستاني، الشافعي، فقيه، فيلسوف، متكلم على مذهب الأشعري، ولد بشهرستان بين نيسابور وخوارزم، وتوفي بها آخر شعبان سنة (٥٤٨هـ)، من تصانيفه: نهاية الإقدام، الملل والنحل. ينظر: السير (٢٠/ ٢٨٦)، معجم الفلاسفة (ص٤٠٤).

(٢) الملل والنحل (٢/ ١١٩ ـ ١٢٠). وانظر: الفِصَل لابن حزم (٢/ ٥٩)، والمنقذ من الضلال للغزالي (ص٣٤)، ومقدمة ابن خلدون(٣/ ١٢١١). وانظر في جهود ومؤلفات أرسطو: الفهرست لابن النديم (١/ ٢٤٨).

يتشكل بها التفكير، أما هو فقد فَطن إلى أن للقضايا أشكالاً وصوراً خاصة، وأن هذه الصور هي العنصر الأساسي الذي تنبني عليه عملية الاستدلال والبرهنة، ولهذا أراد أن يفحص القضايا حتى يحدد أشكالها، وحتى يعلم كيف يمكن التأليف بينها على نحو تؤدِّي معه إلى نتائج ضرورية»[1].

ولقد واصل أرسطو سلسلة الحملات التي سبقته لدحض الاتجاه السوفسطائي في التفكير فقام بجمع النتائج المتراكمة وتطويرها والإضافة عليها حتى يؤسس النظرية المنطقية الكفيلة بتنظيم التفكير واطّراح حالات السَّفسطة التي أخذت شوطاً مؤثراً في الفكر اليوناني.

وإذا تجاوزنا التفصيلات الداخلية بين أرسطو وسابقيه من حيث التأثير والتأثر؛ فإنه يمكن إجمال المصادر والأحوال المؤثرة في نشأة وتكوين علم المنطق فيما يلي:

١ ـ الجدل الفلسفي، الذي أثَّر في تكوين المنطق عبر ثلاث مراحل:

أ ـ ممارسة الجدل على نحو واعٍ، لكن من غير تنظير وتقعيد.

ب ـ تقعيد قواعد منهجية لعملية الجدل.

ج ـ الانتقال من دراسة المجادلة إلى البحث في نظرية التفكير والتعقل الشكلي[2].

٢ ـ العلوم الرياضية: التي نشأت لدى «الفيثاغوريين» وكان لها أثرها الكبير في تطور البحوث المنطقية، سواءً من جهة طريقة التفكير أو حتى اختيار المصطلحات، كما أشار لذلك ابن تيمية (ت٧٢٨هـ)

---

(١) المنطق الحديث، محمود قاسم (ص١٠).

(٢) انظر: المنطق وتاريخه، روبير بلانشي (ص٢٤).

في قوله: «فكان مبدأ وضع المنطق من الهندسة، فجعلوه أشكالاً كالأشكال الهندسية، وسموه (حدوداً) كحدود تلك الأشكال، لينتقلوا من الشكل المحسوس إلى الشكل المعقول»[1].

بل شهد التأثر بالرياضيات والهندسة كثافةً في الدَّور الأفلاطوني والذي جعل الهندسة شرطاً أو وصفاً مطلوباً في كل من يلتحق بأكاديميته، وتميزت طريقته في الجدل بالأسلوب الرياضي، حيث كانت تهدف إلى دحض حجة الخصم بجرّه إلى التناقض مع نفسه، على المنهج الرياضي العام؛ لأن هذا المنهج يبحث في الكم فقط، بينما تبحث هي ـ أي طريقة الجدل الأفلاطونية ـ في الكم والكيف، أي في العدد والصفات الحسيّة، فالمشكلة الجدلية تنحصر في بيان ما إذا كانت صفة ما تنتمي إلى موصوف معيّن، أم لا، كنسبة الفناء أو عدم نسبته إلى الإنسان، وإذا كانت نسبتها إليه بصفة كلية أو جزئية[2].

وقد قام أرسطو بفحص طبيعة الاستدلال الرياضي، وحاول العثور على وجه الشّبه بين القياس المنطقي وبين البرهان الرياضي[3]، كما كان أرسطو يضرب أمثلة الأقيسة البرهانية من بعض الأمثلة الهندسية.

ويميل بعض الباحثين[4] إلى القول بأن تأثره بالتفكير الرياضي عن طريق القسمة الأفلاطونية كان الأساس الأول لفكرته في القياس، بل ليس القياس ـ كما يفهمه أرسطو ـ إلا إحدى مراحل البرهان

---

(١) الرد على المنطقيين (ص١٧٩).

(٢) انظر: المنطق الحديث (ص١٥)، نقد منطق أرسطو (ص٣٢).

(٣) هو قياس مؤلف من يقينيات لإنتاج يقيني. المعجم الفلسفي لصليبا (١/ ٢٠٧).

(٤) انظر: المنطق الحديث، محمود قاسم (ص١٥ ـ ١٦).

الرياضي؛ لأن طبيعة الاستدلال الاستنتاجي بمعناه العام ليست خاصة بالمنطق وحده، بل توجد بصفة أكثر وضوحاً في العلوم الرياضية. وقد كان أرسطو نفسه يعترف في (تحليلاته الثانية): أن الهندسة والحساب وجميع العلوم التي تدرس ماهيّة الأشياء تستخدم الشكل الأول من القياس في براهينها.

٣ ـ الاتجاه السوفسطائي، الذي أسهم بشكل غير مباشر في توجيه وابتكار الأفكار المنطقية، وذلك من خلال حدوث ردَّة فعلٍ مُقاوِمة لمنهج السَّفسطة، التي انطلقت على يد ديموقريطس ثم سقراط الذي أسس عن طريق حواراته بذوراً منهجية للتصور والتعريف، وتابعه أفلاطون في محاوراته التي ساهمت في تعميق بحث التصورات والماهية ثم أرسطو الذي نظم العناصر المنطقية في علم منهجي مستقل.

كما كان للسوفسطائيين مساهمات في تطوير علم الخطابة، والاهتمام بالألفاظ والعبارات، وتحرير الصيغة المناسبة التي تؤدِّي المعنى، وتؤثر في الجمهور، فهذه الأمور لفتت انتباه المناطقة إلى دراستها لوضع منهجية منضبطة في الألفاظ والعبارات التي تعبِّر عن الحقائق والماهيات.

ثالثاً: تقسيمات علم المنطق

عند استعراض تاريخ علم المنطق عبر العصور والأزمنة المتتالية، تظهر مجموعةٌ من التطورات والألقاب والأسماء المتداولة بين الباحثين في تاريخ المنطق، وكثرة هذه الأسماء تورث أحياناً لدى غير المختص شعوراً بادئ الرأي بوجود تباين أو تعدد في علم واحد، إلا أن بعض هذه الأسماء عبارة عن تقسيمات داخلية تفصيلية،

وبعضها الآخر تقسيمات للعلم إجمالاً بحسب مؤثرات واعتبارات خارجية، كما أن بعضاً منها اصطلاحي وصفي، وبعضها متفرّعٌ عن خلاف حقيقي.

ولتحرير محل البحث، نستعرض بعض التقسيمات المشتهرة، باعتبارات متعددة.

الاعتبار الأول: تقسيم المنطق باعتبار طبيعته، ومنهج البحث فيه:

إلى قسمين:

أ ـ منطق صُوْرِيّ: وهو الإطلاق الأشهر على علم المنطق.

والمراد به: المنطق الذي يبحث في صور الفكر وشكله فقط، بدون اهتمام بالموضوعات والمواد الظرفية. فوظيفة المنطق الصوري هي أن يضع القواعد التي تجعل الفكر متفقاً مع ذاته، بحيث لا يتناقض مع القواعد التي وضعها، فيبحث فقط في الشروط والقواعد التي يحتاج إليها لتركيب شكل ثابت ينطلق من مقدمات محددة إلى استنباط نتائج صحيحة بواسطة المقدمات نفسها، فإذا كان ثمّة جملة أو قضية فالنظر الصوري يتوجه إلى البحث في سلامة تركيبها من حيث الصورة، فإذا انطبقت الشروط والقواعد المنطقية فإن الحكم يتجه بصحتها منطقياً بقطع النظر عن صحة المحتوى والمضمون.

ويطلق أيضاً على المنطق اسم (المنطق الشكلي) اتساقاً مع هذه الفكرة في التمركز حول الشكل والصورة.

ب ـ منطق مادّي: وهو الذي يبحث في استقامة المضمون، وصحة البيانات المُدخلة بحيث توافق الواقع، وتحقق الصواب في نفس الأمر، فموضوع المنطق المادي هو: أن يضع القواعد التي تجعل الفكر متطابقاً مع الأشياء؛ أي: أن تعبّر في الذهن على ما هي

عليه في الخارج[1]. ويطلق عليه أيضاً اسم (المنطق التطبيقي).

وقد وقع جدل واسع بين المناطقة حول توصيف طبيعة البحث المنطقي بين المادية والصورية، والأظهر في المنطق الذي وضعه أرسطو أنه بحث صوري، ويدل على ذلك حصره للاستدلال في صورة القياس بين الاقتراني[2] والاستثنائي[3] مع تهميشٍ ظاهر للاستدلال الاستقرائي القائم على اختبار المادة وتتبعها في الواقع، وهذا ما حصل اعتماده في الفلسفة الحديثة.

ومن جهة أخرى، فمن المؤكد أنه كانت هناك عناية بالبحث في مادة الاستدلال كما في بحث البرهان، إلا أنها لم تكن بالمستوى الكافي أو المتناسب مع ما حصل من تغليب للجانب الصوري.

الاعتبار الثاني: تقسيم المنطق باعتبار مدارسه الفلسفية:

بعد عصر النشأة الأولى في العهد الأرسطي؛ تتابعت حركة البحث والفلسفة اليونانية، وبدأت المدارس الفلسفية في الظهور، والتي أصبح لها آراء مختلفة في الموضوع المستحدث من موضوعات الفلسفة؛ وهو طريقة البحث والتفكير المسمَّى لاحقاً بالمنطق، وتبعاً لذلك تشكلت الآراء المنطقية بحسب المدارس الفلسفية التي تناولتها، وأبرزها:

---

(١) انظر: المنطق الصوري، للنشار (ص١٧ ـ ١٨).

(٢) هو ما كان منه مشتملاً على النتيجة أو نقيضها بالقوة لا بالفعل، نحو (العالم متغير وكل متغير حادث). التعريفات (ص٢٣٣)، الكليات (ص٧١٥).

(٣) هو ما يكون عين النتيجة أو نقيضها مذكوراً فيه بالفعل، كقولنا: إن كان هذا حادثاً فهو مخلوق، لكنه حادث ينتج أنه مخلوق، وهو بعينه مذكور في القياس، أو لكنه ليس بمخلوق فينتج أنه ليس بحادث، ونقيضه قولنا إنه ليس بحادث مذكورٌ كذلك في القياس. التعريفات (ص٢٣٣)، الكليات(ص٧١٥).

أ ـ المنطق المشّائي = الأرسطي:

وهي المدرسة الأصل، التي انبثقت حركتها الفلسفية من الأسس التي وضعها المعلم الأول: أرسطوطاليس، وامتدت هذه المدرسة إلى عهد الشُرّاح أو المفسرين في مستهل القرن الأول حتى الخامس الميلادي، وكان للمدرسة المشائية أتباع في العهد الإسلامي بدءاً بالكندي[1] (ت٢٥٩هـ)، ومروراً بالفارابي (ت٣٣٩هـ) وابن سينا (ت٤٢٨هـ)، إلى ابن رشد (ت٥٩٥هـ) الذي يُعدُّ أعظم شارحي أرسطو في العصور الوسطى.

وقد استعمل هذا المصطلح (المشائية) في العصور القديمة والوسيطة ـ ومنها الإسلامية العربية ـ للدلالة على فلسفة أرسطو في شكلها الصرف أو في الأشكال التي آلت إليها نتيجة للإضافات والتعديلات التي قام بها الشُرّاح والتلاميذ[2].

أما المنطق المشائي فهو الذي يشتمل على آراء أرسطو المنطقية، وكذلك آراء تلامذته وأتباعه مشتملاً على كافة التطورات والتعديلات التي تبناها أفراد المدرسة المشائية في كافة عصورها وأطوارها، وما استقر عليه المنطق في صورته المشتهرة عند الإسلاميين سواءً عند الفارابي أو ابن سينا أو ابن رشد إنما هو منطق المشَّائين، ولم يكد يخرج عنهم إلا قليلاً غير مؤثر، وتبعهم على ذلك كافة العلماء الذين كتبوا في المنطق من غير الفلاسفة كابن حزم، والغزالي ومن بعدهم.

---

(١) هو يعقوب بن إسحاق بن الصباح أبو يوسف الكندي، فيلسوف، عالم بالطب والحساب، والمنطق، والهندسة، والنجوم، ولد بواسط، ونشأ في البصرة، ثم انتقل إلى بغداد، واشتغل بترجمة كتب اليونان، لُقّب بفيلسوف العرب توفي سنة٢٥٩هـ). موسوعة الفلسفة (٢/ ٢٩٧)، معجم الفلاسفة (ص٥٢٨).

(٢) انظر: الموسوعة الفلسفية العربية (٢/ ١٢٧٣) وما بعدها.

ب ـ المنطق الرُّواقي:

نسبةً إلى مَخْرَجِه من الفلسفة الرواقية، المُشتق اسمها من الرُّواق المنقوش ـ وهو إيوان ذو أعمدة ـ الذي اتخذه أتباع هذه المدرسة مجلساً للتعليم.

وقد اعتمد الرواقيون تقسيم الفلسفة إلى ثلاثة أقسام: منطق، وطبيعيات، وأخلاق. فجعلوا المنطق جزءاً من الفلسفة، وهم بذلك يعارضون التقسيم الأرسطي للفلسفة، والذي يُصنِّف المنطق على أساس أنه مدخل إلى الفلسفة وكافة العلوم، وآلةٌ للبحث في أيِّ علم، وهذه نقطة ستحدث زاوية منفرجة في طريقة تفكير المدرستين ومعالجتها للمسائل المنطقية، وبسبب هذا النوع من الاستقلال نشأ ما يُسمَّى (بالمنطق الرواقي) بالرغم من وجود مدارس فلسفية أخرى، لكنها لم تنتج ما يستحق أن يستقل عما وضعه الأرسطيون.

وقد تعرض المنطق الأرسطي إلى نقد مبكر على أيدي الرواقيين، حيث وصفوه بأنه معقَّد، ومُضيِّع للأوقات، وقليل الثمرة، بل إنه لا يمتُّ إلى الحياة الحقيقية بصلة وثيقة.

ومن أصول المسائل التي حدثت فيها مفاصلة بين الفريقين، هي إنكار المنطق الرواقي للكليات[1] الذهنية، واعتبارهم مصدر المعرفة الأولى هي الجزئيات[2] وهم بذلك يحاولون إزالة التعارض الممكن بين المعرفة الحسيّة والمعرفة العقلية[3]، فبالنسبة للمدركات الذهنية

---

(١) جمع كلي، وهو ما لا ما يمنع نفس تصوره من وقوع الشركة فيه كالإنسان. التعريفات (ص٢٣٩)، التوقيف (ص٦٠٩).

(٢) جمع جزئي، وهو ما يمنع نفس تصوره من وقوع الشركة كزيد. التعريفات (ص١٠٣)، التوقيف (ص٢٤١).

(٣) انظر: الفلسفة الرواقية، عثمان أمين (ص١٢٢).

فإنه لا يوجد خارج الذهن إلا أفراداً معينة مشخَّصة محسوسة، أما الكليات كالأجناس والأنواع وغيرها من المعاني العامة فهي في الواقع أسماء ليس لها وجود حقيقي خارج الذهن، فالطريق إلى المعرفة هو الجزئي، بل لا يمكن أن يُعرف الكلي ـ المزعوم ـ إلا من طريق الجزئي، ومن ثَمَّ: فالجزئي هو الأصل الذي ينبغي العمل عليه.

وهذا التقرير مخالف للمنطق الأرسطي القائم على فكرة الكليات والماهيات الذهنية المُطلقة عن تأثير الواقع الجزئي.

كما نقد الرواقيون نظرية الحد في التعريفات، لعدم قناعتهم بفكرة الأجناس[1] والفصول[2]، ولصعوبة تحصيل الحدِّ المزعوم، إما لجواز الإخلال بذاتي لم يُعرَّف، أو لصعوبة التمييز بين الأجناس والعرضيات العامة اللازمة أو الفصول والخواص، لذلك اعتمدوا في التعريف على الرَّسم بحيث يكون التعبير في التعريف بسيطاً دون إخلال بالمُعرَّف أو ابتعاد عن مميزاته وخواصه[3].

وكذا الحال بالنسبة لمنطق القضايا[4]، والذي تعرَّض من جهته للنقد والتعديل، حيث حُذفت القضايا الكلية[5]، وتمحور البحث

---

(١) جمع جنس، وهو كلي مقول على كثيرين مختلفين بالحقيقة في جواب ما هو من حيث هو كذلك. التعريفات (ص١٠٧)، التوقيف (ص٢٥٦).

(٢) جمع فصل، وهو كلي مقول في جواب أي شيء هو في جوهره كالناطق والحساس. التعريفات (ص٢١٤)، التوقيف (ص٥٥٨).

(٣) الفلسفة الرواقية، عثمان أمين (ص١٣١).

(٤) جمع قضية، وهي قول يصح أن يقال لقائله إنه صادق فيه أو كاذب. التعريفات (ص٢٢٦)، المعجم الفلسفي لصليبا (٢/ ١٩٥).

(٥) هي القضية التي تستغرق موضوعها؛ لأن الحكم واقع فيها على جميع أفراد الموضوع في حالة الإيجاب، ومسلوب عنها في حالة السلب. المعجم الفلسفي لصليبا (٢/ ٢٣٩).

الرواقي حول القضايا الشخصية[1] التي يكون موضوعها دائماً شخصي أو جزئي، «وتتميز القضايا المنطقية عند أصحاب الرواق بأنها تكاد تكون دائماً قضايا مركبة شرطية: متصلة[2] أو منفصلة[3]»[4].

كما اشتغل الرواقيون بالأقيسة المنطقية، إلا أنهم نقدوا الاشتغال بأشكال القياس وضروبه، ولم يُقرِّوا من أنواع الأقيسة سوى الأقيسة الشرطية سواءً كانت متصلة أو منفصلة[5].

ومع تلك الحركة المنطقية الناقدة داخل المدرسة الرواقية، إلا أن تلك المشاركات لم تسلم من النقد والجدل. فقد اختلف الباحثون في قيمة الإسهامات الرواقية، حيث يقيِّم بعض الباحثين الأعمال الرواقية المنطقية المتنوعة ويحكم عليها بعدم الإضافة العلمية، فيقول: «... وقد صرفنا النظر عن كلامهم في الألفاظ؛ لأنه لا قيمة له في الواقع، ولم يأتوا فيه بجديد من ناحية المنطق اللَّهُمَّ إلا من ناحية المصطلح...»[6]. ويقول: «ولا أهمية لكل أبحاثهم في باب القضايا، اللَّهُمَّ إلا في وضع اصطلاحات جديدة، كان لها الحظ بعد ذلك أن تكون هي السائدة في المصطلح المنطقي»[7]. وعن بحثهم في

---

(١) وهي المخصوصة أيضاً، وهي ما يكون الموضوع فيها شخصاً معيناً. معجم مقاليد العلوم (ص١٢٠).

(٢) هي القضية التي يحكم فيها بالتنافي بين قضيتين في الصدق والكذب معاً أو في أحدهما فقط. معجم مقاليد العلوم (ص١٢٠).

(٣) هي القضية التي ما يحكم فيها بالتنافي بين جزءيها صدقاً وكذباً. معجم مقاليد العلوم (ص١٢٣).

(٤) الفلسفة الرواقية، عثمان أمين (ص١٣٣).

(٥) المصدر السابق (ص١٣٥).

(٦) موسوعة الفلسفة، بدوي (١/ ٥٣١).

(٧) موسوعة الفلسفة (١/ ٥٣٢).

الأقيسة الشرطية يقول: «... ولكنهم مع ذلك، وعلى الرغم من توسعهم في باب الأقيسة الشرطية: لم يأتوا بأشياء جديدة حقاً...»[1]، ثم يصف المنطق الرواقي إجمالاً بقوله: «وإذا نظرنا نظرة عامة إلى المنطق الرواقي، وجدنا أن هذا المنطق كان أكثر شكلية... كما يُلاحظ أن المنطق الرواقي لم يأت بشيء جديد يعتدُّ به، لا في باب الأقيسة الشرطية، ولا في أي باب آخر...»[2]. وهكذا لم يسلم منطق الرواق من اعتراض المعترضين قديماً وحديثاً.

ولهؤلاء النُّقاد عذرٌ يبينه آخر من المختصين، فيقول: «... فإن في النظريات الرواقية من السذاجة والضيق والصلابة ما قد يَجْبَهُ المفكر ذا النفس المرهفة والذهن النافذ والذوق المنطقي»[3]، لكنه مع ذلك يرى أن المنطق الرواقي يمثل انقلاباً على المنطق المشائي الأرسطي[4].

ويتصل بالبحث التاريخي والمعرفي؛ التساؤل حول امتداد المنطق الرواقي إلى البيئة الإسلامية، وعن مدى معرفة واستفادة المسلمين من المنطق الرواقي.

أما من حيث المعرفة، فقد عرفهم المسلمون، وأشار لهم عددٌ من أصحاب التراجم وسير الحكماء[5].

---

(١) المصدر السابق (١/ ٥٣٣).

(٢) المصدر السابق (١/ ٥٣٣).

(٣) الفلسفة الرواقية (ص١٤٥).

(٤) المصدر السابق (ص١٤٨)، وانظر: مناهج البحث عند مفكري الإسلامي، للنشار (ص٢٥، ٢٦).

(٥) انظر مثلاً: طبقات الأطباء والحكماء (ص٤٣) لابن جُلجُل (ت٣٧٧)، الملل والنِّحل للشهرستاني (٢/ ٦٠، ١١٧)، أخبار الحكماء للقفطي (ص٢٠)، نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام للنشّار (١/ ١٧١).

وقد اختلف مؤرخو العلوم الإسلامية حول المصادر التي عرف المسلمون من خلالها المدرسة الرواقية عموماً، ومنها منطقهم كذلك[1].

وهل عرف المسلمون المنطق الرواقي مستقلاً أم مختلطاً بالآراء الفلسفية الأخرى وبالمنطق المشائي، هذا محل بحث أيضاً، لكن الأظهر في ذلك الزمن المتقدم هو اختلاط غالب العلوم الفلسفية ببعضها؛ بسبب الترجمة المبكرة والتي كانت تهتم بالتعريب قبل التصنيف، وحتى بدايات التصنيف كانت متركزة حول العلوم وأنواعها، وما يندرج منها تحت الآخر، ولم يكن هناك اهتمام بتمييز الآراء داخل العلم الواحد ونسبته لقائليه إلا في مرحلة تالية؛ فيما يبدو.

إلا أن الإشارات المتقدمة في كتب الملل والحكمة للرُّواقيين فتحت المجال للباحثين في تاريخ الفلسفة عند المسلمين لمحاولة تتبع الآراء المنطقية للمدرسة الرواقية من خلال استيعاب خصائص التفكير الرواقي ثم جمع القرائن المحتملة، واستخلاص وتمييز ما يمكن أن يكون مصدره رواقياً من الآثار المنطقية وغيرها، وكل ذلك على وجه الاحتمال.

وقد قام الدكتور علي سامي النشّار(ت١٤٠٠هـ) بمقاربة في هذا الباب في كتابه «مناهج البحث عند مفكري الإسلام»، حيث ذهب إلى وجود عناصر رواقية في المنطق الذي تشكل في العهد الإسلامي، بل أشار إلى وجود اتجاه أو فريق تأثر بآثار الفلسفة الرواقية، ورجحها في حال اختلافها مع آراء أرسطو والمشائين.

---

(١) انظر: الأصول الرواقية في الفلسفة الإسلامية (٢٠٩ ـ ٢١٦)، ومناهج البحث، للنشار(ص٢٧).

ثم ذكر النشّار أن هذا الفريق الإسلامي الرواقي أهمل نسبة الآراء التي استفادوها إلى أصحابها الأصليين وهم الرواقيون، إضافةً إلى كونهم لم يقوموا ببيان أوجه المخالفة والتعارض مع آراء المنطق الأرسطي والذي كان هو السائد، وكذلك لم يحاولوا التوفيق بين آراء المدرستين المشائية والرواقية[١].

وتظهر في هذا التقرير مفارقة توجب التوقف في قبوله، فلو كان هناك فريق حقيقي يتبنى آراء الفلسفة الرواقية، لم يكن ليهمل أو يتجاهل نسبة هذه الآراء لقائليها بهذا القدر، وكذلك لم يكن ليتجنب نصرتها والرد على خصومها من أصحاب المدرسة المشائية وهم الأعم الأغلب في الساحة الإسلامية، كما أنه من المُلاحظ إلحاح النشّار وتلمسه للآثار الرواقية من غير استدلال كافٍ، بل غاية ما هنالك أنه عَرَض لبعض المسائل[٢] المخالفة للمنطق الأرسطي، والتي من المحتمل أن تكون مستفادة من المنطق الرواقي، وهذا ما رجحه النشّار بحكم أنهم سبقوا للقول بها، لكن من المحتمل أيضاً أنها حصلت توافقاً من غير تأثر بالمدرسة الرواقية، وهذا ما يدل عليه تجاهل هؤلاء المناطقة الإسلاميين لنسبة هذه الآراء لمصدرها الرواقي.

الاعتبار الثالث: تقسيم المنطق باعتبار بيئته وعصره:

يتداول الباحثون في تاريخ الفلسفة تسميات إضافية لعلم المنطق، يُلحظ فيها النظر إلى البيئة الجغرافية أو الحضارية التي نشأ فيها أو تنقَّل إليها علم المنطق.

---

(١) انظر: مناهج البحث (ص٣٦).

(٢) انظر المسائل التي زعم النشار أن المناطقة الإسلاميين استفادوها من المنطق الرواقي: مناهج البحث (ص٥٧، ٦٠ ـ ٦١، ٦٤، ٦٦، ١٦٧ ـ ١٦٨).

ومن أشهر الإطلاقات المتداولة:

أ ـ المنطق اليوناني: نسبة إلى البيئة والمنطقة التي كانت فيها النشأة الأولى، حيث نشأ في الحضارة اليونانية، وباللغة اليونانية، والمراد به عند الإطلاق: مجموعة الدراسات والمسائل المنطقية التي بُحِثت ودُوِّنت في العصر اليوناني، سواءً قبل أرسطو أو بعده، وكذلك ما كان على المنهج المشائي أو الرواقي، فكلٌّ ذلك من إنتاج العهد اليوناني لعلم المنطق.

وهذا الإطلاق هو الأشهر والأغلب، حيث يتداخل مع كافة التسميات الأخرى، وليس بالضرورة أن تتقابل معه، بل حتى إطلاق مصطلح (المنطق الإسلامي) الذي سنذكره تالياً، لا يعتبر مقابلاً على وجه الدقة للمنطق اليوناني، فهو من حيث المحتوى والمضمون إنما هو امتدادٌ للمنتج اليوناني.

ب ـ المنطق الإسلامي/العربي: وهو مجموع الجهود والدراسات التي بذلها علماء العالم الإسلامي من فلاسفة وعلماء شريعة أو غيرهم ممن عاش في كنف الحضارة الإسلامية، وذلك في مجال الدراسات المنطقية على شتى الأشكال من مؤلفات مستقلة، أو ترجمات أو شروح أو حواشي حول مسائل علم المنطق.

ويذكر أهل تواريخ العلوم أن أول علم أُعتني به من علوم الفلسفة، والعلوم الوافدة على المنطقة الإسلامية = هو علم المنطق والنجوم[1].

ولعل من المناسب تصنيف تاريخ المنطق في العالم الإسلامي على هيئة مراحل، باعتبار المحور الأبرز التي دارت عليه أغلب الجهود في كل مرحلة:

---

(١) انظر: طبقات الأمم، صاعد (ص٦٨).

المرحلة الأولى: مرحلة الترجمة، ومحاولة الفهم والاستيعاب: ويمكن تقديرها إلى حدود القرن الثالث الهجري، حيث تضمنت ترجمة الكتب الأولى من الأورجانون اليوناني، ويذكر صاعد (ت٤٦٢هـ)[1] أن ابن المقفع[2] (ت١٣٩هـ) كان أوّل من اشتهر بعلم المنطق في صدر الدولة العباسية حيث ترجم بعضاً من كتب أرسطو المنطقية.

كما تضمنت هذه المرحلة تقديم بعض الملخصات البدائية، والدراسات المستقلة التي أنشأها أبو إسحاق الكندي (ت٢٥٩هـ)، وهو أول من سُمّي (فيلسوفاً) في الإسلام وعند العرب[3]، كما أنه يكاد يكون من الندرة المستفيدة من الترجمات[4].

ويُلاحظ في هذه المرحلة؛ أن غالبية المشتغلين بالدراسات المنطقية والفلسفية وترجمتها هم من النصارى[5] المقيمين في بلاد الإسلام.

المرحلة الثانية: مرحلة التعليم، والكتابات المستقلة: وتُقدَّر بحدود القرن الرابع الهجري، حيث توقفت ـ في الغالب ـ جهود الترجمة.

---

(١) المصدر السابق (ص٦٨).

(٢) هو عبد الله بن المقفع، أحد النقلة من اللسان الفارسي إلى العربي، فارسي الأصل، نشأ بالبصرة، وولي كتابة الديوان للمنصور العباسي، وترجم له بعض الكتب، وكان أديباً شاعراً بارعاً في الفصاحة والبلاغة، مات مقتولاً سنة (١٣٩) للهجرة، من آثاره: الأدب الصغير، الدرة اليتيمة. ينظر: السير (٦/ ٢٠٨)، الوافي بالوفيات (١٧/ ٣٣٩).

(٣) طبقات الأمم (ص٧١). وانظر: الفهرست (١/ ٢٥٥).

(٤) انظر أهم الأعمال في هذه المرحلة: تطور المنطق العربي، لنيقولا ريشر (ص١٤٣، ١٤٨، ١٥١، ١٥٢).

(٥) تطور المنطق العربي (ص١٥١).

وامتازت هذه المرحلة بتقديم شروحات بلغة عربية مستقلة للنصوص الأرسطية، وتفاوتت هذه الشروحات في حجمها كما تفاوتت في طريقة عرضها أيضاً، كما تضمنت هذه المرحلة كذلك تقديم مُلخَّصات لبعض الكتب الأرسطية[1].

وفي هذه المرحلة، ظهر أبو نصر الفارابي (ت٣٣٩هـ) كنقطة تحوُّلٍ ظاهرة في الدراسات المنطقية والفلسفية، حيث تطور التصنيف في المنطق من مجرد ترجمات إلى شروح ومؤلفات مستقلة، وتمكن الفارابي من تجاوز كثير من العقبات التي أصابت جهود المرحلة السابقة، كما قام بتقريب وتسهيل تعلُّم المنطق للناس، لذلك استحق الوصف الشهير عنه (المعلم الثاني) أي بعد أرسطوطاليس مؤسس هذا العلم، يقول صاعد(ت٤٦٢هـ): «... ومنهم أبو نصر محمد بن محمد بن نصر الفارابي، فيلسوف المسلمين بالحقيقة، أخذ صناعة المنطق... فبزَّ جميع أهل الإسلام فيها، وأربى عليهم في التحقيق بها، فشرح غامضها وكشف سرها، وقرَّب تناولها، وجمع ما يحتاج إليه منها في كتب صحيحة العبارة لطيفة الإشارة...»[2].

وظهرت عند الفارابي (ت٣٣٩هـ) أقدم المحاولات في تقريب القواعد المنطقية عن طريق الأمثلة الشرعية الفقهية، كما فعل في رسالته: «المختصر الصغير في المنطق على طريقة المتكلمين»[3]، وكذلك رسالة «كتاب القياس»[4].

كما اهتمَّ الفارابي بعقد مقارنات متعددة بين اللسان اليوناني،

---

(١) المرجع السابق (ص١٥٧، ١٥٨).

(٢) طبقات الأمم (ص٧٢ ـ ٧٣).

(٣) المنطق عند الفارابي (٢/ ٥٤).

(٤) المرجع السابق (٢/ ٦٨).

واللسان العربي[1].

و نصَّ على أهمية استعمال ألفاظ عربية مشهورة عند أهل اللسان حتى لا يُستهجن المنطق، ودعا الفارابي إلى استخدام أمثلة متداولة معروفة حتى يأنس أهل الزمان لأهمية المنطق، وكرر النقد لمن يستعمل ألفاظاً وأمثلة أرسطوية يونانية، ويعزو إليها السبب في نقد واطراح المنطق عند الناس، وعدم إدراكهم لأهميته[2].

وفي نهايات هذه المرحلة، شاعت الكتب المختصرة والملخَّصات في المنطق[3]، حيث ذهب الدارسون للمنطق إلى دراسة الملخصات أكثر من دراسة النصوص الأرسطية الأساسية، وهذا تحولٌ في التعليم المنطقي من النصّ الأرسطي إلى مفهومه عند الشُرَّاح والملخصين.

كما يُسجَّل في هذه المرحلة؛ شيوع الاشتغال بالمنطق بين المسلمين، وليس النصارى فقط كما كان سابقاً[4].

المرحلة الثالثة: مرحلة الإدماج في العلوم الشرعية: وهذه تتراوح تراكمياً بين نهايات القرن الرابع، مع القرن الخامس إلى أوائل القرن السادس الهجري، وتشتمل هذه المرحلة على ظاهرتين رئيستين:

الظاهرة الأولى: في صدر هذه المرحلة، حيث شهدت حضور الشخصية الثانية الأبرز في مجال الدراسات الفلسفية والمنطقية، وهي شخصية الرئيس أبي علي ابن سينا (٣٧٠ ـ ٤٢٨هـ) الذي تعددت

---

(١) انظر: مجموع رسائل المنطق عند الفارابي، مثلاً: (١/ ١٣٥، ١٣٧، ١٣٨، ١٣٩، ١٤٠)، (٢/ ١٢١، ١٣٥، ١٣٨).

(٢) انظر: مجموع المنطق عند الفارابي (٢/ ٦٨ ـ ٧٠).

(٣) انظر: تطور المنطق العربي (ص١٧١).

(٤) المرجع السابق (ص١٧٣).

كتاباته وتنوَّعت خاصةً في المنطق، وكان لمؤلفاته حضورها الطاغي على مَنْ بعدَه، حتى أصبح غالبُ الكَتَبة في علم المنطق بعد ابن سينا عيالاً عليه، وذلك لقدرته الهائلة، والمنقطعة النظير على فهم واستيعاب نصوص أرسطو وشُرَّاحه، كما تميزت تفسيراته بعدم التقيد بالنص الأرسطي، وبمحاولة لترتيب المسائل بشكل أكثر منطقية مما هي عليه عند أرسطو، والذي كان ترتيبه ضعيفاً أو مُنْتَقداً.

وكان ابن سينا (ت٤٢٨هـ) يضيف في كتبه أشياء كثيرة من تفكيره واطلاعه الخاص[١]، مما استفاده من الشُرَّاح اليونان أو العرب. كما يعتبر ابن سينا من أكبر المستفيدين من كتب الفارابي (ت٣٣٩هـ) على وجه خاص، حيث يَعدُّ بعض الباحثين ابن سينا ثمرةً من ثمرات الفكر الفلسفي للفارابي[٢]. كما أن من الإضافات المنسوبة لابن سينا ما أورده من شواهد وأمثلة انتزعها من علم الطب والعلوم الطبيعية[٣].

وقد تفاوت إنتاج ابن سينا في المنطق ما بين ملخصات مدرسية كـ«الإشارات والتنبيهات»، و«النجاة»، أو كتب موسوعية كـ«الشفاء»، أو كتب تضمنت نقداً ومراجعة ومحاولة للتجديد كـ«منطق المشرقيين»، إلا أن ابن سينا إنما كتب ـ غالباً ـ في المنطق متبوعاً بأبواب الفلسفة، حيث لم يفرد التصنيف في المنطق إلا ضمن أبواب الفلسفة الأخرى.

ومن الملاحظات الجديرة بالتسجيل؛ اشتمال كتابات ابن سينا على نقد لبعض الآراء المنطقية[٤]، بل تجاوز ذلك إلى نقد المدرسة

---

(١) انظر: الشفاء، لابن سينا (١/ ١٠).

(٢) انظر: المنطق السينوي، جعفر آل ياسين (ص٧، ١٤).

(٣) انظر: مقدمة بدوي، لتحقيقه لكتاب البرهان في الشفاء لابن سينا (ص٣٨ ـ ٤٠).

(٤) انظر مثلاً: الإشارات والتنبيهات (١/ ١٧٤، ١٨٨، ١٩٠، ١٩٨، ٢٠٦، ٢٢٠)، =

المشائية في المنطق إجمالاً، كما في كتابه «منطق المشرقيين»[1]. بل إنه نازع في سبق اليونان بهذا العلم أصلاً، حيث لم يستبعد أن يكون موجوداً قبلهم من مصدر مشرقي[2]، لكن بغير هذا الاسم ـ المنطق ـ المشتهر عن طريق اليونان[3]، فيشكك ابن سينا في حصرية علم المنطق على اليونان، كما يتردد في التزام تسميته (بالمنطق)، لكنه يستسلم لهذه التسمية بسبب الشهرة فقط.

وثمّة نقطة جدلية بين بعض الباحثين حول: الإضافات الجديدة الحقيقية لابن سينا (ت٤٢٨هـ) على ما ورد عند أرسطو وشُرَّاحه اليونان أو العرب.

فبينما يصف البعض مؤلفات ابن سينا بأنها أعلى نقطة في تطور المنطق في المشرق الإسلامي[4]، كما تعتبر نهاية مرحلة التأليف الذي يتضمن إضافة، ومن بعده دارت الكتب حول التعليقات والشروح والمختصرات المدرسية[5].

= النجاة (ص١٤، ١٦، ٩٩)، منطق المشرقيين (ص٦١، ٦٢، ٦٩، ٧٨).

(١) انظر: منطق المشرقيين، لابن سينا (ص٣).

(٢) يدعم هذا الرأي ماتوصّل إليه بعض المؤرخين لتاريخ المنطق من وجود أبحاث منطقية متقدمة أو مستقلة عن المنطق اليوناني، كما في (المنطق الهندي) الذي أسس لنظريات منطقية، وكما أن المنطق اليوناني انتشر في أوروبا والشرق الأوسط فيما بعد، فإن المنطق الهندي قد انتشر في الصين واليابان ومناطق الشرق الأقصى. انظر: تاريخ علم المنطق، ماكوفلسكي (ص١٤ ـ ٤٨).

(٣) المصدر السابق (ص٣، ٥).

(٤) انظر: تطور المنطق العربي (ص٣٥٥).

(٥) قلتُ: في هذا الرأي نظرٌ؛ إذ فيه تجاهل لبعض المؤلفات المتميزة، ككتاب (المعتبر) لأبي البركات البغدادي (ت٥٤٧هـ)، والذي أشاد به العلماء، ومنهم ابن تيمية في الرد على المنطقيين.

كما يلاحظ تجاهل أبرز نقد وتفكيك لعلم المنطق الذي قدمه ابن تيمية، في كتابه =

في المقابل؛ يذهب آخرون إلى أن كتابات ابن سينا لم تتضمن جديداً مؤثراً في مضامين المسائل المنطقية[1]، وعامة ما هنالك هو جِدَّةٌ في الترتيب، وإضافة في التمثيل والشواهد، مع تصحيح لبعض التفسيرات الخاطئة لبعض شُرَّاح أرسطو لم تخرج عن آراء الأوائل، مع إضافة بعض التفصيلات الداخلية لبعض المسائل، والتي لا تمثل رأياً جديداً، أو اتجاهاً منطقياً فريداً[2].

وعلى أيِّ حال، فمن المتفق عليه أن غزارة الإنتاج المنطقي والفلسفي لابن سينا، وحسن المنهجية في العرض والتقريب، وكذلك تضمن هذه المؤلفات لشيء من التحليل والنقد العلمي = كانت سبباً في سطوة وقوة تأثير المنطق السينوي في كل مَن جاء بعده، باستثناء ـ على الأرجح ـ ابن حزم الأندلسي (ت٤٥٦هـ) المعاصر زمناً، والمفارق المباعد بقعةً ومكاناً.

وبهذا يُشكِّل ابن سينا (ت٣٣٩هـ) فاصلاً تاريخياً بين طُلَّاب المنطق ومؤلفيه، والكتب الأرسطية أو اليونانية؛ حيث اشتغل عامة مَن يريد النظر في المنطق أو تلخيصه أو التأليف فيه بكتب وملخصات وشروحات ابن سينا.

أما الظاهرة الثانية في هذه المرحلة: فهي بداية اشتغال علماء الشريعة بعلم المنطق، حيث كان هناك اهتمام سابق بالمنطق من بعض العلماء إلا أنه كان في مجال الردود، كما فعل الباقلاني (ت٤٠٣هـ)

= «الرد على المنطقيين» والذي فاق مضموناً وتجديداً ـ في الجانب النقدي ـ ما قدَّمه ابن سينا.

(١) انظر: الموسوعة الفلسفية، لبدوي (١/ ٤٤)، ومقدمته لكتاب البرهان في الشفاء (ص٤٢ ـ ٤٦).

(٢) انظر أهم مساهمات ابن سينا المنطقية: تطور المنطق العربي (ص٣٥٦).

في كتابه المفقود «دقائق الكلام، والرّد على من خالف الحق من الأوائل، ومنتحلي الإسلام»[1] إلا أن الظاهر أنه قد تسرَّبت قناعة بمجموعة من المسائل المنطقية التي تُبنّيت لاحقاً عند غالب علماء الكلام.

لكن الشخصية الأبرز التي ظهر على يديها أول مؤلَّف في علم المنطق لعالم شرعي؛ هو أبو محمد ابن حزم (ت٤٥٦هـ) في كتابه «التقريب لحد المنطق»[2] الذي تظهر في مقدِّمته حماسةٌ معاكسةٌ للاتجاه الديني/الفقهي العام في الموقف من علم المنطق.

كما بادر ابن حزم بمحاولة ترويجية مبكرة لعلم المنطق في النطاق الشرعي من خلال مناقشة الطائفة الممانعة للمنطق اليوناني[3]، مع تتبع وتحليل لمجمل الأحكام التي شاعت ضد قراءة كتب أرسطو[4]. وتعرَّض لبيان شيء من الأسباب التي أدَّت إلى جهل الناس وبُعدِهم عن المنطق، مع التأكيد في أكثر من موطن[5] على منفعة المنطق وشمولها للعلوم الشرعية.

وفي الربع الأخير من القرن الخامس الهجري؛ تظهر الشخصية الشرعية الأبرز في مجال البحث المنطقي، وهو أبو حامد الغزالي (ت٥٠٥هـ) الذي تميَّز بالموسوعية العلمية العالية، فهو الفقيه والأصولي والمتكلم، وصاحب الإشراق الصوفي والسلوكي،

---

(١) انظر: فتاوى ابن تيمية (٩/١٠، ٦٣، ٢٣٠)، وذكر القاضي عياض(ت٥٤٤) اسم الكتاب مختصراً في ترتيب المدارك (٧/ ٦٩).

(٢) انظر: رسائل ابن حزم (٤/ ٩٣ ـ ٣٥٦).

(٣) التقريب لحد المنطق (٤/ ٩٤).

(٤) التقريب لحد المنطق (٤/ ٩٨ ـ ١٠٠).

(٥) التقريب لحد المنطق (٤/ ١٠٢، ٢٣٢، ٢٤٠).

وصاحب قدرة تصنيفية فائقة، كما يعتبر الغزالي من أغزر المؤلفين إنتاجاً في علم المنطق، حيث تنقسم كتبه المنطقية ومقدماته إلى فرعين:

أ ـ كتب مستقلة: وأقدمها وأوسعها «معيار العلم».

ثم كتاب «محك النَّظر»، ثم كتاب «القسطاس المستقيم» وإن كان لا يُعدُّ عرضاً كاملاً لمسائل المنطق بل لفقرات من الأقيسة البرهانية صاغها بطريقة أليق بالتصنيف الشرعي.

ب ـ مقدمات منطقية: وأقدمها مقدمة كتاب «مقاصد الفلاسفة»، ثم مقدمة كتابه «المستصفى» وهي عبارة عن تلخيص مركّز لكتاب «محك النظر»، بل ونقل مجموعة من الجُمل والعبارات بحروفها منه. ولا تخلو مجموعة من كتبه من بعض الآراء أو المسائل حول المنطق، ككتاب «تهافت الفلاسفة»، «الاقتصاد في الاعتقاد»، «المُنقذ من الضلال».

فهذه الغزارة الإنتاجية تدل على وجود اهتمام وتبنِّي منقطع النظير لهذا العلم.

وقد قام الغزالي (ت٥٠٥هـ) بحملة ترويجية استثنائية لتدعيم علم المنطق في الوسط الشرعي، ورفع شعاراً حاداً في هذا المقام حينما صرَّح بأن: من لا علم له بالمنطق فلا ثقة بعلومه[1].

ولعل من بواعث الاهتمام البالغ من الغزالي بالمنطق حتى أواخر حياته ما يمكن التماسه في العوامل التالية:

١ ـ تطلُّبه لدرجة اليقين في العلم، وهذه الحالة يصرِّح بها في

---

(١) انظر: المستصفى (١/ ٤٥)، وجواهر القرآن، للغزالي (ص٢١) وعبارته فيه: أنه لايثق بحقيقة الحجة والشبهة من لم يُحِطْ بالمنطق علماً.

كتابه «المُنقذ من الضلال» والذي يحكي فيه سيرة حياته الفكرية حيث يقول: «... إنما مطلوبي: العلم بحقائق الأمور، فلا بد من طلب حقيقة العلم ما هي؟ فظهر لي أن: العلم اليقيني: هو الذي يكشف فيه المعلوم انكشافاً لا يبقي معه ريب، ولا يقاربه إمكان الغلط والوهم... ثم علمت أن كل ما لا أعلمه على هذا الوجه، ولا أتيقنه؛ هذا النوع من اليقين فهو علم لا ثقة به، ولا أمان معه، وكل علم لا أمان معه، فليس بعلم يقيني»[1] ثم يمضي في التفتيش عن العلوم التي تفيده بَرد اليقين في العقليات، فلعله رَحِمَهُ ٱللَّهُ وجد في البحث المنطقي ما يُغذِّي ويفيد شيئاً من تلك الإفادة التي كان يتأملها ويتمناها.

٢ ـ يورد بعض الباحثين عاملاً آخر حدا بالغزالي إلى النظر في المنطق، وتقديمه: وهو سقوط علم الكلام كمنهج في وحل التناقض بسبب بعض المسائل المتناقضة بين المتكلمين[2]، وبالتالي فالمخرج من المأزق تمثل في استبداله بعلم أكثر تناسقاً وانسجاماً مع العقل وهو علم المنطق[3]. ويشهد لهذا المعنى قول الغزالي: «... وأكثر قياسات المتكلمين والفقهاء مبنية على مقدمات مشهورة، يسلمونها لمجرد الشهرة، فلذلك ترى أقيستهم تنتج نتائج متناقضة فيتحيرون فيها»[4].

---

(١) المنقذ من الضلال (ص١٣، ١٤).

(٢) انظر: بنية العقل العربي، الجابري (ص٤٤٣)، وانظر: مجموعة أخرى من المحفزات العلمية دعت الغزالي إلى الاهتمام بالمنطق (ص٤٤٣ ـ ٤٤٤).

(٣) قلت: يؤيده تكرر نقد الغزالي لمنهج (النظّار/المتكلمين) في أكثر من موطن، محك النظر (ص١١٨)، والقسطاس المستقيم (ص٧٨، ٧٩)، يقول في القسطاس (ص٧٩): «فبسبب الغفلة عن مثل هذه الدقائق تخبط المتكلمون وكثر نزاعهم... والحق فإنه لا يمتدُّ فكرهم إلى الاحتمالات البعيدة بل ينجزم اعتقادهم بأسباب ضعيفة».

(٤) المستصفى (١/ ١٠٠).

لكن الغزالي في رحلته الفكرية التي استعرضها في كتابه «المنقذ من الضلال» أفاد بأنه استقرأ أبرز الطالبين أو المشاركين في الساحة العلمية وحاول خوض تجربة كل فئة، فمرَّ بالمتكلمين ثم انتقل إلى الفلاسفة ثم إلى الصوفية[١]، ولعله حينما خاض التجربة الفلسفية استحسن منها علم المنطق، وحاول تخليصه من الأجواء الفلسفية وبث روح الحيادية فيه بقدر الإمكان، والزجِّ به في أوساط العلوم الشرعية.

وعوداً على قصة مراحل تقدُّم المنطق اليوناني في البيئة الإسلامية، يمكن ختم هذه المرحلة الهامة بتأكيد أن المشروع الأبرز فيها هو تدشين العلاقة بين المنطق والعلوم الشرعية بشكل منظَّم وموسَّع على أيدي علماء الشريعة.

المرحلة الرابعة: مرحلة التوسع والانتشار ثم الجمود والتقليد:

ويمكن تصنيف بداية هذه المرحلة من أواسط القرن السادس الهجري إلى ما بعده. حيث بدأت المشاركات في التأليف المنطقي تتسع بين المشرق والمغرب الإسلامي.

وكان من أبرز المؤلفات المنطقية، التي اشتهرت لاحقاً كتاب «البصائر النصيرية» لابن سهلان الساوي (ت٥٤٠هـ) إلا أنه كان سيناوي المصدر والمرجع لكنه حسن العبارة والتصنيف.

ويتزامن معه في هذه الفترة أبو البركات ابن ملكا البغدادي[٢] (ت٥٤٧هـ)،

---

(١) انظر: المنقذ من الضلال (ص١٨).

(٢) هو هبة الله بن علي بن ملكا أبو البركات البغدادي، فيلسوف، وطبيب، كان يهودياً، وأسلم، توفي بهمذان سنة (٥٤٧هـ)، من تصانيفه: المعتبر في الحكمة، رسالة في العقل وماهيته، مختصر في التشريح. ينظر: عيون الأنباء (ص٣٧٤)، معجم الفلاسفة (ص٣٦).

صاحب كتاب «المعتبر في الحكمة» حيث صدَّره بجزء المنطقيات، الذي تميَّز بمحاولة نقدية، ومناقشات تحقيقية تستحق الإشادة، كما وصف ذلك ابن تيمية[1]، وليس هذا مقام التفصيل فيها.

إلا أن العلامة الفارقة في هذه المرحلة هي ظهور الشخصية الثالثة الأشهر في عالم الفلسفة والمنطق الإسلامي، وهو أبو الوليد ابن رشد الحفيد (ت٥٩٥هـ) الذي يمتاز بكونه عالماً موسوعياً ذا نشأة شرعية، ومشاركة تصنيفية في علوم الشريعة في الفقه والأصول والكلام، إلا أن أوسع نشاطاته كانت في الفلسفة والمنطق.

ولعل الصفة الأبرز المسجلة في رصيد ابن رشد (ت٥٩٥هـ) هي كونه: الشارح الأكبر، والأدق، والأكثر ولاءً لنصوص أرسطو المنطقية والفلسفية، حتى فاق فيها كل من اشتغل بها سابقاً كالفارابي (ت٣٣٩هـ) وابن سينا (ت٤٢٨هـ). وأصبح ابن رشد حجةً بذاته في فهم ونسبة الآراء الأرسطوية في المنطق والفلسفة.

كما أن لابن رشد محاولة توفيقية بين المنطق والفلسفة، ومتطلبات أو مقتضيات الشريعة، في كتابه «فصل المقال في تقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال»، حيث يقدم ابن رشد في صدر هذا الكتاب نقاشاً مفصلاً حول «حكم النظر في الفلسفة وعلوم المنطق»[2]، ويظهر فيه نمطٌ من الاستدلال غير مسبوق؛ في استحضار أدلة الشرع والمصطلحات الأصولية، كما استعرض الأحكام التكليفية الممكنة التي قد تعرض لحكم النظر في المنطق والفلسفة، وقارن بين

(١) انظر: الرد على المنطقيين (ص٣٨١).

(٢) فصل المقال (ص٨٥ ـ ٩٦).

الحاجة إلى القياس الفقهي والقياس العقلي، ونحو ذلك.

كما قام ابن رشد بأكبر عملية دفاع عن الفلسفة والفلاسفة في كتابه «تهافت التهافت» في الرد على نقد الغزالي للفلسفة الإلهية في كتابه «تهافت الفلاسفة». وتعرض أيضاً لنقد آراء المتكلمين في كتابه «الكشف عن مناهج الأدلة».

واستمرت في هذه المرحلة ـ في حدود القرن السابع الهجري ـ مشاركة العلماء الشرعيين في التأليف المنطقي، حيث كتب فخر الدين الرازي (ت٦٠٦هـ) عدة كتب[1] منها: «المنطق الكبير»، و«الملخص في الحكمة والمنطق»، وشرحاً على الإشارات والتنبيهات لابن سينا.

وكذلك كتب سيف الدين الآمدي (ت٦٣٠هـ): «دقائق الحقائق في المنطق»، و«كشف التمويهات على الإشارات والتنبيهات»[2].

وكتب أيضاً سراج الدين الأُرْمَوي[3] (ت٦٨٢هـ): «مطالع الأنوار في المنطق» و«شرح الإشارات والتنبيهات»، و«شرح الموجز للخونجي»، وكتبه كانت من الكتب السيَّارة.

واستمر التأليف المنطقي على نمطه المعهود متضمناً لبعض النقد ونقد النقد كذلك، وانقسم بعض المناطقة بين ناقد لابن سينا وآرائه،

---

(١) انظر: مفتاح السعادة، لطاش كبري زاده (١/ ٢٧٨)، وانظر: تطور المنطق العربي، لريشر (ص٤١٤).

(٢) انظر: مقدمة محقق أبكار الأفكار (١/ ٣١)، مفتاح السعادة (٢/ ١٦٠)، تطور المنطق العربي (ص٢١٢، ٢١٣).

(٣) هو محمود بن أبي بكر، سراج الدين، أبو الثناء الأرموي، الدمشقي، الشافعي، فقيه، أصولي، ومتكلم، توفي سنة (٦٨٢هـ)، من تصانيفه: لوامع الاسرار في شرح مطالع الانوار في المنطق، التحصيل من المحصول. ينظر: طبقات الشافعية الكبرى(٨/ ٣٧١)، طبقات الشافعية لابن قاضي شهبة (٢/ ٢٠٢).

ومناصرٍ لها، لكن في حدود ضيقة لم تُضف شيئاً مذكوراً.

حتى ظهر بعد ذلك ـ في حدود القرن السابع والثامن الهجري ـ نمط المؤلفات المتسلسلة المبنية على اعتماد متون مختصرة[1] ثم شرحها ثم شرح الشرح، ثم وضع الحواشي على هذه الشروح[2]، ونحو ذلك مع غلبة النَّهج التعليمي المدرسي في العرض والاختصار والترتيب، وطغيان التكرار والتقليد وضعف المناقشة والتمحيص.

ثم تظهر الفاصلة التاريخية في النقد المنطقي الأوسع، عند شيخ الإسلام ابن تيمية (ت٧٢٨هـ) في كتابه الشهير «الرد على المنطقيين» ورسائل متفرقة في فتاويه وكتبه. وهو أشهر نقد للمنطق اليوناني، وأوسعه، وأعمقه، حيث ذهب ابن تيمية إلى نقض أصول المنطق الأرسطي؛ حينما ذهب إلى هدم الأصول الفلسفية التي بنيت عليها بعض القواعد المنطقية.

* * *

• ملخص أبرز الأعمال التي شارك بها العرب والمسلمون في علم المنطق:

١ ـ ترجمة الكتب اليونانية ثم تطوير هذه الترجمات، حيث مرت الترجمة بمراحل متفاوتة من حيث الجودة، إذ كانت الترجمة الأولى ركيكة وضعيفة بحيث ظلَّت عائقاً دون الإحاطة والاستيعاب المناسب لهذه العلوم الوافدة.

وقد تتابع عدد من المناطقة المسلمون على نقد الترجمة، والدعوة إلى إصلاحها بدءاً من الفارابي، مروراً بابن سينا وابن حزم،

---

(١) انظر أبرز المتون المعتمدة في تلك الفترة: تطور المنطق العربي (ص٢١٤).

(٢) انظر مثالاً على طريقة الدوران في المؤلفات المنطقية: تطور المنطق العربي (ص٢١٢ ـ ٢١٣).

وكذلك الغزالي، في مواضع متناثرة من مصنفاتهم.

وتهدف هذه الخطوة إجمالاً؛ لتمهيد انتقال الموروث اليوناني إلى البيئة الإسلامية والعربية، ثم تصحيح تجارب النقل والترجمة، بغض النظر عن عوامل الانتشاره والترويج.

٢ ـ شروحات، وملخصات، ودراسات للكتب الأرسطية خصوصاً وكتب اليونان عموماً[١].

وساد هذا النمط في بدايات القرن الرابع الهجري حينما مَهّد الفارابي(ت٣٣٩هـ) الطريق نحو فهم كلام أرسطو، الذي كان مستغلقاً على كثير ممن يتعاطى هذه العلوم. فكان للفارابي دور رائد ومؤثر فيمن بعده في استساغة النصوص اليونانية المترجمة، وهذا ما حصل فعلاً لابن سينا، والذي يدين بالفضل للفارابي في مواطن استغلقت عليه من فلسفة أرسطو، ولم يفهمها إلا بعد وقوفه على مصنفات الفارابي.

إلَّا أن فارس هذا الصنف من الأعمال المنطقية والفلسفية كثرةً وإتقاناً هو أبو الوليد ابن رشد، الذي كان مُعتمَد كلِّ مَنْ بَعده في فهم رأي أرسطو، بمن فيهم مفكرو وفلاسفة العصر الحديث.

وتهدف هذه الخطوة إلى تعبيد الطريق نحو الفهم السليم والاستيعاب المستقيم لآراء أرسطو في الفلسفة والمنطق، ويعتبر هذا الصنيع تحوُّلاً من حال الترجمة والنقل إلى حالة الفهم والاستيعاب المستقل.

٣ ـ وضع رسائل مستقلة في المنطق، والتي تفاوتت في أسلوبها ومنهجها، لكن غلب على أكثرها الطابع التعليمي المدرسي بصفة

---

(١) للاستزادة، انظر: مقدمة محمد مهران لكتاب «تطور المنطق العربي» (ص٨٤ ـ ٨٥).

الاختصار والتقرير في الأعم الأغلب مع حسن الترتيب والتقريب.

وتراوحت المصنَّفات بهذا الشكل في كثرتها زمنياً حيث كانت أوضح بداية عند ابن سينا في كتابه «الإشارات والتنبيهات» أو «النجاة»، ثم ابن حزم في رسالته «التقريب لحد المنطق»، وكذلك كتب الغزالي التي سبق ذكرها.

وتعتبر هذه الخطوة انتقالاً ظاهراً من أجل توسيع شريحة المستفيدين من علم المنطق، وهو ما كان بالفعل، حيث أقبل الطلبة والمعلمون على التناول والتعاطي مع المختصرات المنطقية.

بل وتفاعل العلماء ـ كما حصل لاحقاً ـ في التنافس على تصنيف مجموعة من الرسائل والمختصرات والمنظومات، والتي كان قد بدأها ابن سينا في أرجوزته المنطقية «المزدوجة»، ثم توسع الأمر في القرون المتأخرة ـ السابع والثامن والتاسع الهجرية ـ حيث أصبحت المختصرات هي المعتمدة في الشرح والنَّظم ووضع الحواشي عليها[1].

٤ ـ التطبيع العلمي للمنطق في الوسط الشرعي. وذلك من خلال:

الأمثلة والتطبيقات الشرعية، والمصطلحات الملائمة أحياناً، مع تقريرات متفرّقة لتأصيل الحاجة للمنطق وعدم معارضته للمحتوى الشرعي.

فأوضح بداية لهذه الخطوة على يد ابن حزم، وأكثفها وأوسعها عند الغزالي، مع مشاركة لابن رشد، وسبقٍ للفارابي في الأمثلة الشرعية على نحوٍ أضيق.

---

(١) المصدر السابق (ص٨٦ ـ ٨٩).

وتهدف هذه الخطوة إلى توظيف المنطق في العلوم الإسلامية وتفعيل قواعده ومسائله عملياً، وتوسيع دائرة الاستثمار بالعلوم المنطقية بدلاً من اقتصاره على الفلسفة فقط.

وهذه الخطوة من أخطر الخطوات حيث تحوَّل المنطق من مادة نظرية لا تعدو شروحاً وملخصات إلى محاولات عملية لاستثماره؛ مما وسَّع محيط الجدل والمناقشة بين الفلاسفة والمتكلمين والأصوليين بدل أن يكون في وسط فلسفي محض.

٥ ـ الإضافات العلمية للمنطق العربي/ الإسلامي:

يظهر تساؤل عند الباحثين في تاريخ الفلسفة عن: مدى تأثير وإضافة المسلمين والعرب على المنطق اليوناني. وهل كانوا مجرد شُرَّاح ونقلة للآراء اليونانية من غير إضافة مذكورة أم كان لهم رأي مستقل ومنطق خاص؟!

وأقدم إجابة يمكن تسجيلها حول هذا السؤال الجدلي؛ ما كتبه ابن خلدون (ت٨٠٨هـ) في مقدمته، حين يتحدث عن كتب المنطق بعد ترجمتها في الملَّة الإسلامية، فيقول: «... وكتبها وتداولها فلاسفة الإسلام بالشرح كما فعله الفارابي وابن سينا ثم ابن رشد من فلاسفة الأندلس... ثم جاء المتأخرون فغيّروا اصطلاح المنطق وألحقوا بالنظر في الكليات الخمس[١] ثمرته وهي الكلام في الحدود، والرسوم[٢]، نقلوها من كتاب البرهان، وحذفوا كتاب

---

(١) هي الجنس، والنوع، والفصل، والخاصة، والعرض العام. المعجم الفلسفي (٢/ ٢٣٩).

(٢) هو عند المناطقة ما يقابل الحدّ، وهو تعريف الشيء بالخاصة، فإن كان مع الجنس القريب، فهو رسم تام، كتعريف الإنسان بالحيوان الضاحك، وإن كان بالخاصة فقط، أو مع الجنس البعيد فهو رسم ناقص. المعجم الفلسفي لصليبا (١/ ٦١٥).

المقولات[1]، لأن نظر المنطقي فيه بالعرض لا بالذّات، وألحقوا في كتاب العبارة الكلام في العكس[2]؛ لأنه من توابع الكلام في القضايا ببعض الوجوه. ثم تكلموا في القياس من حيث إنتاجه للمطالب على العموم لا بحسب مادته، وحذفوا النظر فيه بحسب المادة، وهي الكتب الخمسة: البرهان، والجدل، والخطابة، والشعر، والسفسطة، وربما يُلمُّ بعضهم باليسير منها إلماماً، وأغفلوها كأن لم تكن، وهي المهم المعتمد في الفن. ثم تكلموا فيما وضعوه من ذلك كلاماً مستبحراً، ونظروا فيه من حيث إنه فنٌّ برأسه لا من حيث إنه آلة للعلوم، فطال الكلام فيه واتسع...»[3].

ويتحصل من كلام ابن خلدون التالي:

بالنسبة للمتقدمين من الفلاسفة فقد اقتصر نشاطهم على الشرح والنقل كما قدّم. أما المتأخرون فيتضمن عملهم: الإلحاق والضميمة، كما في مبحث الحدود والرسوم، ومبحث العكس.

وكذلك قاموا بحذف بعض المباحث اللفظية: كما في مبحث المقولات. ومبحث أنواع القياس بحسب مادته.

كما تعاملوا مع المنطق كعلم مستقل برأسه مما تسبب في التوسع في الكلام والبحث فيه حيث خرج عن مقصوده الآلي.

---

(١) المقولة هي المحمول، ووجه إطلاقها على المحمول كون المحمول في القضية مقولا على الموضوع، وجمعها مقولات، وهي الأجناس العالية التي تحيط بجميع الموجودات، وعددها عند أرسطو عشرة: الجوهر، الإضافة، الكم، الكيف، المكان، الزمان، الوضع، الزمان، الفعل، الملك. المعجم الفلسفي لصليبا (٢/ ٤١٠).

(٢) العكس، هو استدلال مباشر يقوم على استنتاج قضية من قضية أخرى بتصيير الموضوع محمولاً، والمحمول موضوعا، مع بقاء السلب والإيجاب بحاله، والصدق والكذب بحاله. المعجم الفلسفي لصليبا (٢/ ٩٢).

(٣) مقدمة ابن خلدون (٣/ ١١٣٩ ـ ١١٤١).

ويلاحظ أن كلام ابن خلدون فيه إجمال؛ خاصةً فيما يتعلق بصنيع المتقدمين أما فيما نسبه للمتأخرين فإنه في ترتيب المسائل لا أكثر، حيث نقلوا بعض المباحث من جهة إلى جهة أما أصل الكلام فهو كما كان مقرراً مسبقاً. أما ما حذفوه من مباحث فهي خطوة تقريبية وليس فيها إضافة علمية.

أما تعاملهم مع المنطق كعلم مستقل بذاته، فقد يكون فصلاً مُضِرّاً بعلم المنطق حيث أعطاه بُعداً نظرياً بحتاً، وأفقده تأثيره العملي المتوقع، وحوَّله إلى مادة مدرسية للتثقف والاطلاع لا أكثر. وهذا متضحٌ في القرون المتأخرة التي طغى عليها التقليد والجمود في كافة العلوم.

لكن هذه المسألة عادت جذعةً في الدراسات الاستشرقية في حدود القرنين الميلادية الماضية، حينما توغل المستشرقون في دراسة تاريخ العلوم الإسلامية من أجل سعيهم الحثيث نحو تفريغ محتوى الحضارة الإسلامية العلمية من الإضافة على مستوى العلوم العقلية، فذهب طائفة من مؤرخي الفلسفة والمستشرقين إلى أن الحضارة الإسلامية صورة مشوَّهة لحضارة اليونان، أو لم تكن سوى جسر عبور من اليونان القديمة إلى أوروبا الحديثة، ومنتهى جهود المسلمين في المنطق والفلسفة هو مجرد الترجمة والنقل، وفي أحسن الأحوال الشرح والفهم الجيّد لآراء أرسطو كما صنع ابن رشد[1].

وهذه الموجة الاستشراقية واجهت مقاومة من الباحثين العرب خاصة في مصر، حيث ذهبت طائفة للمنافحة عن جملة من التجنِّيات الاستشراقية.

---

(١) انظر: تهيد لتاريخ الفلسفة، مصطفى عبد الرازق (ص٣ ـ ١٦)، ومناهج البحث عند مفكري الإسلام، للنشار (ص٧).

وكان من أبرز المتصدِّين لهذا التجنِّي الحضاري مدرسة الشيخ مصطفى عبد الرازق كما في كتابه «تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية» وتبعه تلامذته كالدكتورعلي سامي النشار في كتابه «مناهج البحث عند مفكري الإسلام» وآخرون، منهم الدكتورمحمد مهران في مقدمة ترجمته لكتاب «تطور المنطق العربي»[1].

ويذهب النشّار إلى أن مناطقة الإسلام قد أضافوا مجموعة من المسائل والأفكار إلى المنطق الأرسطي تحديداً، واستفادوا من عدّة مصادر أخرى.

وحاصل كلامه: أن المناطقة الإسلاميين لم يتبنَّوا منطقهم على التقليد المحض لكتب وآراء أرسطو، بل كان لهم رأيٌ وانتقاء وتمحيص مع إعادة صياغة وترتيب، وكانت لهم آراء واختيارات لم يقل بها أرسطو. مع اختلاف في مصدر هذه الإضافات، هل هو يوناني أو لا؟ سواءٌ من المدرسة الرواقية أو بعض الفلاسفة اليونان قبل أرسطو، أو بعض شُرَّاح أرسطو، أو كان مصدرها اللغة العربية كما يُزعم في مبحث الألفاظ. وقد سجل مجموعة من المسائل التي يدعم ظاهرها ما ذهب إليه[2].

في حين يذهب معظم المستشرقين[3] إلى أن الفلسفة عموماً وعلومها لم تكن سوى فترة عارضة في تاريخ العرب[4]، وما هم إلا

---

(١) انظر: (ص٣٧ ـ ٨١).

(٢) انظر في المسائل التي أضافها المناطقة الإسلاميون على أرسطو: منهج البحث عند مفكري الإسلام (ص٤٦، ٤٩، ٥٤، ٥٥، ٦٢، ٦٣، ٦٦، ٦٨ ـ ٧٠، ٧١).

(٣) انظر: في حكاية بعض آراء مؤرخي الفلسفة والمستشرقين: تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية، مصطفى عبد الرازق (ص٣ ـ ١٦)، وانظر: مقدمة د. عصام محمد، لكتاب «الوجود الإلهي» لستلانا (ص٢٠).

(٤) انظر: موسوعة الفلسفة، لبدوي (١/٣٨).

قناة أوصلت فكر الغرب القديم ـ اليوناني ـ إلى فكر الغرب الحديث في أوروبا في العصر الحديث، أما من حيث التطوير والتجديد فليس للعرب والإسلاميين فيه كثير عمل.

ولا شك أن هذا الرأي فيه من التجنِّي وإنكار الحقيقة وهضم الحقوق الشيء الكثير، فإضافة المسلمين العلمية أوسع من أن تُحصر في الفلسفة والمنطق، سواءً في العلوم العقلية أوالنقلية، التي تضمنت إبداعاً استثنائياً على المدى البعيد لم يشهد التاريخ له مثيلاً. لكن بالنسبة للمنطق تحديداً، فالأقرب أنه لم تكن هناك إضافة حقيقية في المضامين المنطقية، وغالب الجهد كان في الشرح والنقل والتقريب وتنقيح الشكل المنطقي، وهو عمل لا يمكن التهوين منه، بل الإنصاف تزكيته والثناء عليه بما يستحق وهذا ما يعترف به المنصفون من فلاسفة الغرب المحدثين.

وتبقى الإضافة الحقيقية والسابقة المُلْفتة؛ هي في نقد وتمحيص المنطق والفلسفة التي قام بها بعض علماء الإسلام والمتكلمين وتوَّجها شيخ الإسلام ابن تيمية (ت٧٢٨هـ) بشكل مكثّف وعميق، والتي تعرضت للتجاهل غير الموضوعي في الدراسات الاستشراقية وبعض الدراسات الفكرية المعاصرة.

التقسيم الرابع: تقسيم المنطق باعتبار تاريخه وتحولاته:

يدور على ألسنة مؤرخي الفلسفة تسميات لتاريخ تحولات طريقة البحث والقواعد في علم المنطق باعتبار الزمن والتحول المنهجي، وهو ما اشتهر بتقسيم هذا العلم إلى: منطق قديم (تقليدي)، ومنطق حديث.

ويراد بالمنطق القديم/التقليدي: علم المنطق الذي نشأ في العصور اليونانية القديمة، ودُوِّن على يد أرسطو، وتلامذته وشُرّاحه، ويشمل أيضاً ما كتبه المسلمون حتى العصور الحديثة.

ويعرف المنطق القديم في مقابل المنطق الحديث، فكل ما كان قبل المنطق الحديث هو من قبيل المنطق القديم، وكذلك ما كتب على نسق المنطق القديم، ولو كان في العصر الحاضر فإنه يعتبر من المنطق التقليدي القديم.

والذي كان يدور مضمونه حول دراسة أشكال التفكير والعلاقات التي تُعبِّر عنها اللغة بصرف النظر عن الموضوعات ـ المواد ـ التي تنصبُّ عليها عمليات التفكير[1].

فالمنطق القديم يعتني بالكشف عن القواعد المنطقية الشَّكلية التي ينبغي أن يلتزمها الإنسان حتى يكون تفكيره سليماً وخالياً من التناقض، ومن ثَمَّ يوظِّف تلك القواعد في التمييز بين الخطأ والصواب في التفكير والاستدلال، هذا هو السياق التقليدي والشكل العام للمنطق القديم.

ويندرج تحت لقب (المنطق القديم) كلٌّ مِنْ: المنطق اليوناني بشقيه الأرسطي/المشائي، وكذلك الرواقي، والمنطق القديم هو المنطق الصوري/الشكلي، وهذا وصف لأساس نشاطه ومحور ارتكاز أبحاثه، وكذلك كل ما قام في تاريخ المنطق الإسلامي/العربي، يدخل في دائرة المنطق القديم، وهو النوع الذي كان له تفاعلات وتأثيرات في العلوم الإسلامية.

وهاهنا تحرير محل البحث بين علاقة المنطق وأصول الفقه، فالمعني به، والمراد هنا عند الإطلاق هو المنطق القديم بكافة ذيوله وأشكاله، سواءً ما أنتجه اليونان أو دوَّنه أهل الإسلام.

أما المنطق الحديث، فالمراد به إجمالاً: المنطق الذي نشأ في

---

(١) انظر: المنطق الحديث ومناهج البحث، محمود قاسم (ص٥).

العصر الحديث، وقام على أساس نقض ونقد المنطق القديم في أصوله وجذوره.

حيث يختلف مع المنطق القديم في محور البحث من جهة أن المنطق القديم يهتم بصورة الفكر لا مادته، أما المنطق الحديث فإنه يتجه لدراسة مادة الفكر، ولا يكتفي بالصورة[١].

كما أن للمنطق الحديث نقداً لطرق الاستدلال في المنطق القديم والمرتكزة حول القياس، والذي هو من وجهة نظر المنطق الحديث تحصيل حاصل، ليس فيه حقائق جديدة، كما أنه عقيم ليست عنده قدرة استنباطية واستنتاجية.

وينتقد أصحاب المنطق الحديث؛ الإغراق الموجود في دراسات المنطق القديم في البحوث اللفظية، وفي دراسة الأشكال القياسية حيث استنفد المناطقة جهودهم في بيان أن أشكال القياس هي الوسيلة الوحيدة للبرهنة[٢]. وبهذه الطريقة أخذ المنطق القديم بُعداً شكلياً في التنظير والبحث مما أضعف من فاعلية القواعد المنطقية، حيث لم يُتمكن من استخدامها بالشكل المتوقع منها في الإضافة العلمية، واكتشاف الجديد على مستوى العلوم التطبيقية والنظرية.

وترجع البدايات الناقدة للمنطق القديم إلى حدود القرن العاشر أو الحادي عشر الهجري (أواخر القرن السادس عشر وأوائل السابع عشر الميلادي)[٣]، حيث تتابع الفلاسفة المحدثون على نقد المنطق الأرسطي، والدعوة إلى وضع أسس ونظريات منطقية جديدة ومناهج

---

(١) انظر: مدخل إلى علم المنطق، مهدي فضل الله (ص١٢).

(٢) انظر: المنطق الحديث، محمود قاسم (ص٧)

(٣) انظر: المنطق الحديث، محمود قاسم (ص١٩).

للبحث أكثر تقنيناً وفاعليةً وإنتاجاً كما في المنهج الاستدلالي من خلال الاستقراء التجريبي بالاعتماد على منهج الملاحظة والتجربة[1].

وقد دار البحث والتجديد في اطروحات المنطق الحديث حول مجموعة من الأفكار[2]، منها:

١ ـ نقد وتضعيف القياس الأرسطي، والطريقة القياسية عموماً؛ لعدم فائدتها. في مقابل تقديم وتأصيل منهج الاستقراء التجريبي.

٢ ـ اتخاذ المنهج الرياضي نموذجاً يُحتذى في بحث جميع العلوم على قدر ما تسمح به طبيعة كل علم.

٣ ـ تصنيف مسائل المنطق على أساس جديد، يتضمن فصل المنطق كمنهجية بحث وتفكير أومناهج البحث في العلوم عن نظرية المعرفة كفلسفة.

٤ ـ التفريق بين نظرتين مختلفتين إلى علم المنطق: الأولى؛ التي تعتبر هذا العلم من العلوم المعيارية التي تفيد فيما يجب أن يكون عليه البحث والتفكير.

الثانية؛ التي تعتبره من العلوم الوصفية، وتجعل مهمته تفسير التفكير العلمي ووصف واقعه كما هو لا كما يجب أن يكون عليه.

٥ ـ استحداث أنواع من فروع علم المنطق المتخصصة بالعلوم، كالمنطق السيكولوجي (= النفسي)، والمنطق الابستمولوجي (= الممتزج بنظريات المعرفة)، والمنطق الرياضي.

---

(١) انظر في تاريخ نشأة وتطور المنطق الحديث: المنطق الحديث، محمود قاسم (ص١٩ ـ ٢٩)، وكتاب المنطق الصوري والرياضي، بدوي (ص٢٥٤).

(٢) انظر: المدخل إلى الفلسفة، أزفلد كُولبه (ص٥١ ـ ٦١).

الفصل الثاني

المنطق وأصول الفقه

الموضوع، والمكونات: مقارنة وموازنة

- المبحث الأول: موضوع علم المنطق ومكوناته.
- المبحث الثاني: موضوع علم أصول الفقه ومكوناته.
- المبحث الثالث: موازنة ومقارنة بين العلمين.

المبحث الأول

علم المنطق: الموضوع.. والمكونات

أفاد المعلم الثاني، أبو نصر الفارابي (ت٣٣٩هـ) في موضوع المنطق بقوله: «وأما موضوعات المنطق، وهي التي فيها تُعطى القوانين، فهي المعقولات...»[١].

وقارنه بعلم النَّحو، في قوله: «... وهذه الصناعة - أي المنطق - تناسب صناعة النَّحو؛ ذلك أن نسبة صناعة المنطق إلى العقل والمعقولات كنسبة صناعة النحو إلى اللسان والألفاظ. فكل ما يعطيناه علم النحو من القوانين في الألفاظ؛ فإن علم المنطق يعطينا نظائرها في المعقولات»[٢].

فبيَّن أن محل بحث المنطق هو العقل، وطريقة إدارته في إنتاج المعقولات، وقرَّب هذا النمط من البحث في طرق تفكير العقل بنمط البحث في علم النحو الذي يسعى لإقامة طُرق التلفظ والتعبير.

وثمّة مَثَلٌ آخر دَرَجَ عليه المناطقة، ذكره الفارابي أيضاً، بالقياس على علم العَرُوض[٣]: «وتناسب أيضاً علم العَرُوض: فإن

---

(١) إحصاء العلوم (ص٦٠).

(٢) المصدر السابق (ص٥٤).

(٣) هو علم بالقواعد الكلية المستنبطة من استقراء أشعار العرب التي قالت عليها ليعرف صحيحها من فاسدها. معجم مقاليد العلوم (ص١١٠).

نسبة علم المنطق إلى المعقولات كنسبة العروض إلى أوزان الشعر. وكل ما يعطيناه علم العروض من القوانين في أوزان الشعر؛ فإن علم المنطق يعطينا نظائرها في المعقولات»[1]، فالمنطق يضع موازين يوزن بها ما يُنتجه العقل على نحو موازين علم العروض حتى يستقيم المعقول والمقول شعراً بشكل مقبول.

ثم إن المنطق لا يكتفي بالنّظر في قوانين إنتاج العقل، بل ينظر في وضع المعايير الممكنة التي تُمكِّن من عقد المقارنة والموازنة بين الآراء، فيُستعمل المنطق لتمييز الرأي والنَّظر السقيم من المستقيم. وفي هذا المعنى يقول الفارابي: «. . . فإنّا إنْ جهلنا المنطق لم نقف من حيث نتيقن على صواب من أصاب منهم: كيف أصاب، ومن أيِّ جهة أصاب، وكيف صارت حجته توجب صحة رأيه؟ ولا على غلط مَنْ غلط منهم أو غالط: كيف؟ ومن أيِّ جهة غالط أو غلط؟ وكيف صارت حجته لا توجب صحة رأيه؟ فيعرض لنا عند ذلك؛ إما أن نتحيَّر في الآراء كلها حتى لا ندري أيها صحيح وأيها فاسد، وإما أن نظن أن جميعها على تضادها حقٌّ، أو نظن أنه ليس ولا في شيء منها حق؛ وإما أن نشرع في تصحيح بعضها وتزييف بعضها، ونروم تصحيح ما نصحح وتزييف ما نزيِّف من حيث لا ندري من أيِّ وجه هو كذلك. . .»[2].

ونصَّ على هذا المعنى الغزالي (ت٥٠٥هـ) بقوله: «وموضوع المنطق: تمييز المعقولات وتلخيص المعاني»[3].

ولذلك كثيراً ما يبحث المناطقة في مداخل الأخطاء، ومثارات الغَلَط.

---

(١) إحصاء العلوم (ص٥٤)

(٢) إحصاء العلوم (ص٥٦ ـ ٥٧).

(٣) معيار العلم (ص٢٥١).

والمقصود بالمعقولات هنا؛ المعقولات الثانية وهي المفاهيم الكلية، لا المعقولات الأولى المأخوذة من الجزئي الموجود في الخارج[1].

أما النهاية التي يريد أن يصل إليها المنطق في إفادته للأذهان والعقول، فيبيّنها ابن سينا (ت٤٢٨هـ) بقوله: «... فغاية علم المنطق أن يفيد الذهن معرفة هذين الشيئين فقط؛ وهو أن يعرف الإنسان أنه كيف يجب أن يكون القول المُوقِعُ للتصوّر، حتى يكون مُعرِّفاً حقيقة ذات الشيء... وأيضاً أن يعرف الإنسان أنه كيف يكون القول المُوقع للتصديق، حتى يكون موقعاً تصديقياً يقينياً بالحقيقة لا يصح انتقاضه...»[2].

ومنشأ هذه الغاية؛ هو من حصر أقسام العلم وطُرُقها، كما يُبيِّنه ابن سينا (ت٤٢٨هـ) بقوله: «كل معرفة وعلم فإما تصوّر وإمّا تصديق. والتصوّر هو العلم الأوّل، ويكتسب بالحدّ، وما يجري مجراه، مثل: تصوّرنا ماهية الإنسانية.

والتصديق إنما يكتسب بالقياس، أو ما يجري مجراه مثل: تصديقنا بأن للكل مبدأ.

فالحد والقياس آلتان بهما تكتسب المعلومات التي تكون مجهولة، فتصير معلومة بالرويّة»[3].

وبناءً على ذلك، قام ابن سينا أيضاً، بتحرير عمل المنطقي،

---

(١) انظر: البصائر النصيرية للساوي (ص٢٩). والتعريفات للجرجاني (ص٣٠٨). وكشاف اصطلاحات الفنون للتهانوي (١/ ٤٧).

(٢) الشفاء، المدخل (١/ ١٨).

(٣) النجاة (ص٩). وانظر أيضاً (ص٧٦ ـ ٧٧).

بقوله: «. . . فقصارى أمر المنطقي إذن: أن يعرف القول الشارح[1]، وكيفية تأليفه، حداً كان أو غيره. وأن يعرف مبادئ الحجة، وكيفية تأليفها قياساً كان أو غيره»[2].

وعلى هذا جرى تقسيم علم المنطق، وترتيب الموضوعات والمسائل في كتبه في الأعم الأغلب، وهو الذي استقر عليه المتأخرون.

وقد جرت العادة في ترتيب كتب المنطق على مسلكين:

المسلك الأول: ترتيب أبواب المنطق بناءً على عرض كتب أرسطو الثمانية في المنطق، وهذا ما صنعه الفارابي حيث ألَّف رسائل متفرقة تحاكي ما صنعه أرسطو في كتبه الثمانية.

كما ألّف على هذه الطريقة في الترتيب في كتاب شامل: ابن سينا (ت٤٢٨هـ) في كتابه «الشفاء» خاصة. وكذلك ابن حزم (ت٤٥٦هـ) في كتابه «التقريب لحد المنطق». وأيضاً أبو البركات البغدادي (ت٥٤٧هـ) في (المعتبر).

المسلك الثاني: ترتيب الأبواب بناءً على تقسيم علم المنطق إلى قسمين رئيسين:

١ ـ التصوّر.

٢ ـ التصديق.

وقد قيل إن مصدر هذا التقسيم هو أرسطوطاليس، واضع العلم نفسه[3].

---

(١) هو المعلوم التصوّري الموصل إلى مجهول تصوري ويسمى معرِّفاً. انظر: الكليات (٣/ ٧٤)، معجم مقاليد العلوم (ص١١٨).

(٢) الإشارات والتنبيهات (١/ ١٣٨).

(٣) انظر: مناهج البحث، للنشار (ص٤٢).

إلا أن الذي يظهر أن الذي قدّرها، وقررها، ورجحها هو ابن سينا، كما قدمنا من كتبه. واستقرّ عليها العمل تقريباً منذ الغزالي، ومَنْ بعده من المتأخرين.

* * *

وعند النّظر في قسمي العلم تتحدد أبرز موضوعات علم المنطق:

فالقسم الأول: يبحث في كيفية صناعة التصورات، وأبرز ما فيه مبحثان:

الأول: البحث في الألفاظ: أنواعها، وأقسامها، وتفاصيل ذلك، وهي مبادئ قسم التصورات.

الثاني: البحث في التعريفات أو القول الشارح، وهو الذي ينتظم من الألفاظ المبحوثة سابقاً. وهي مقاصد قسم التصوّرات. وأسُّ ذلك ورأسه الحد: صناعته، وشرطه، وكيفية تحصيله.

أما النظر في الحدود فظاهر الصّلة، والخصوصية بالمنطق.

لكن البحث في الألفاظ، كان محل جدل وإشكال بين المناطقة. ومصدر هذا الجدل ومنشأ الإشكال؛ هو وجود صلة لهذا المبحث بعلم آخر، وهو النحو، وهو أقرب إليه وأليق به.

لذا حرص نُظّار المناطقة الإسلاميين مبكراً، على رفع الالتباس وفك الاشتباك، والذي يزداد وضوحاً في لغة العرب خاصة.

فيقول الفارابي (ت٣٣٩هـ) في نفس السياق الذي يقرِّر فيه موضوع المنطق مبيناً علاقته بالألفاظ، حتى لا يحصل التباس: «وأما موضوعات المنطق، وهي التي تعطي القوانين؛ فهي المعقولات من حيث تدل عليها الألفاظ، والألفاظ من حيث هي دالةٌ على المعقولات. وذلك أن الرأي إنما نصححه عند أنفسنا بأن نفكِّر ونروِّي، ونقيم في أنفسنا أموراً ومعقولات شأنها أن تصحح ذلك

الرأي؛ ونصحه عند غيرنا بأن نخاطبه بأقاويل نُفْهِمُه بها الأمور والمعقولات التي شأنها أن تصحح ذلك الرأي»[1].

ثم يُفرّق بين نظر أهل النحو ونظر أهل المنطق في الألفاظ بما مُحصَّله أن المنطق والنحو يتواردان على المشتركات بين الأمم في الألفاظ، وهي التي تتصل بما يضبط القول في التعبير عن المعقولات بحيث لا يؤثر لفظ اللسان على فهم العقل. ويفترقان في أن النحو ينظر باختصاص فيما يخصّ اللسان العربي دون بقية الأمم[2].

وتابعه عددٌ من المناطقة في النظر في علاقة المنطق بالألفاظ، والخلاف فيها، وترجيح أن «المنطقي لا مدخل للألفاظ في عمله إلا بالعَرض كدخولها في سائر العلوم والصنائع للمفاوضة... وأن المقصود بالذّات المعاني، والألفاظ بالعرض»[3].

أما القسم الثاني، من الأقسام الرئيسة لعلم المنطق:

فهو البحث في التصديقات، وكيفية إضافة الأحكام، والاستدلال عليها.

وأبرز أبوابه، اثنان:

الأول: القضايا، أنواعها، وأقسامها، وكيفية تركيبها.

وهي مبادئ قسم التصديقات.

الثاني: الاستدلال، والحجج، أنواعها، ومعيارها.

وهي المقصود الأهم، والمنتهى من علم المنطق[4]. والمركز

---

(١) إحصاء العلوم (ص٥٩).

(٢) المصدر السابق (ص٦٢).

(٣) المعتبر في الحكمة، لأبي البركات البغدادي (١/٦). وانظر: الشفاء، المدخل لابن سينا (١/ ٢٢ ـ ٢٣).

(٤) انظر: البصائر النصيرية، للساوي (ص١٣٩).

فيها هو القياس: صوره، وأشكاله، وهي مقاصد التصديقات.

ويلتحق بالأدلة: الاستقراء[1] والتمثيل[2]. ويفترقان عن القياس في درجة الدلالة، فالقياس البرهاني يطلب لليقين، والاستقراء والتمثيل ظنّيا الدلالة.

وينزع المناطقة إلى البحث في صورة الدليل ونزع المادة منه حتى يستقيم مجرَّداً من غير مؤثر. فيقدِّمون القول في صورة القياس ويُسْهِبُون فيه؛ اقترانياً كان أو استثنائياً. ويدرسون أشكاله على التفصيل، ويحدِّدون أضْرُبَه المُنتجة والعقيمة.

ويؤخرون البحث في مادة القياس؛ لأنها غالباً ما يقع الخطأ في ضبط نوعها في التطبيق.

ثم يُرْدِفون ذلك ببيان مثارات الغلط في الحدود والأقيسة، والأمكنة التي يغلط الناس فيها.

وينبِّه ابن سهلان الساوي (ت٥٤٠هـ) على أصناف طبيعة المسائل المدروسة في علم المنطق، بقوله: «والأمور المتعلَّمة في المنطق:

منها: ما هو على سبيل التذكير والتنبيه الذي لا يحتاج فيه إلى قانون متقدّم عليه.

ومنها ما هو على سبيل الوضع والتسليم...

ومنها: ما هو على سبيل الاحتجاج واستفادة المجهول من المعلوم»[3].

---

(١) هو الحكم على كلي بوجوده في أكثر جزئياته. انظر: التعريفات (ص٣٧)، معجم مقاليد العلوم (ص١٢٦).

(٢) هو إثبات حكم جزئي في جزئي آخر لمعنى مشترك بينهما. التعريفات (ص٩١)، معجم مقاليد العلوم (ص١٢٦).

(٣) البصائر النصيرية (ص٢٧).

ويؤيِّده الطوسي (ت٦٧٢هـ) مُلَخِّصاً مكوِّنات المادة المنطقية، بقوله: «والمنطق يشتمل أكثره على اصطلاحات يُنبَّه عليها. وأوليّات تُتذكر، وتُعدُّ لغيرها، ونظريّات ليس من شأنها أن يُغلط فيها، كالهندسيّات...»[1].

* * *

المظاهر العامة في علم المنطق وكتبه:

تجدر الإشارة إلى أنه ثمة مظاهر عامة في علم المنطق ومدوَّناته، من حيث الأسلوب والمنهج، قد سبقت كتب المنطق وبرزت بالتفرّد بها أولاً، ثم نُقلت لغيرها تأثراً، على الأرجح.

ومن أبرز هذه المظاهر:

١ ـ منهج الاستقصاء في التفصيلات والشرائط:

وذلك من أجل تحصيل درجة اليقين عند بحث النظريات، ولدفع كل ما قد يسبب الخطأ، ويوقع في الاشتباه والالتباس.

وقد نصَّ الغزالي (ت٥٠٥هـ) على أن هذا المنهج مطلوب في العقليات والنظريات التي يقدمها المنطق، فقال: «... ترك الاستقصاء في العقليات اليقينية جهلٌ محض»[2]. وقال أيضاً: «... ولكن في النظريات ينبغي أن يُفصّل حتى يُعرف مكان الغلط»[3].

وقد استشكل الغزاليُّ تطبيق هذا المنهج وتعقيده، خاصةً وأنه يُقدِّمه للأصوليين والفقهاء الذين يبحثون في الفقه؛ لذلك دعا إلى استثناء الفقه من منهج الاستقصاء والتفصيل؛ لأن الفقه تكفي فيه الظنون، يقول: «... الاستقصاء الذي ذكرناه في العقليات، ينبغي

---

(١) شرح الإشارات (١/ ١١٨).

(٢) معيار العلم (ص١٧٧).

(٣) المصدر السابق (ص١٧٩).

أن يترك في الفقهيات رأساً؛ فخَلْطُ ذلك الطريق السالك إلى طلب اليقين، بالطريق السالك إلى طلب الظن: صنيع من سَلَك من الطرفين طرفاً، ولم يستقلَّ بهما»[1].

وبعد أن قرَّر الغزالي (ت٥٠٥هـ) أن الظنون هي المعتبرة في الفقهيات وأنها تقتنص بأدنى مخيلة، وأقرب قرينة، وأن ذلك القدر كافٍ في الفقهيات؛ أقرَّ بأن مآلات منهجية الاستقصاء تُبطل المقصود وتُشوِّش حاله، يقول: «والمضايقة والاستقصاء فيه يُشوِّش مقصوده، بل يبطله»[2].

ونقداً لهذا المنهج الاستقصائي التفصيلي، يقول ابن تيمية (ت٧٢٨هـ) في نقد كثرة أشكال القياس وشروط إنتاجها: «... كثرة هذه الأشكال وشروط نتاجها تطويلٌ قليل الفائدة، كثير التَّعب. فهو لحم جَمَلٍ غَثٍّ على رأس جبلٍ وَعِر، لا سهلٌ فيُرتقى ولا سمينٌ فيُنْتَقل»[3].

وفي موطن آخر؛ وصَفَ بأن غاية هذه التشعيبات والتفريعات ـ إن لم تكن باطلة ـ هي إطالةٌ تُبعد الطريق على الطالب المُستدِل، وينطبق عليها مَثَلُ مَنْ سُئل عن موقع أُذُنه فرفع يده اليمنى شديداً ليشير بها إلى أُذُنه اليُسرى!![4].

٢ ـ منهجية التقسيمات:

وهذا ظاهر جداً في كتب المنطق جميعها، حتى إن علاقة

---

(١) معيار العلم (ص١٧٦).

(٢) المصدر نفسه (ص١٧٦)

(٣) الرد على المنطقيين (ص٣٤٢).

(٤) المصدر السابق (ص٢٠٥).

الموضوعات المنطقية ببعضها تكاد تكون كالشبكة أو الشجرة التي تتفرع فروعاً بعد فروع.

وهذه التقسيمات شملت الألفاظ والمعاني، والمفردات والمركبات والجزئيات والكليات، والقضايا، والأدلة، حتى إن الموضوع الواحد يُقسَّم بعدة اعتبارات، وهكذا دواليك.

وعلى سبيل المثال:

يقسم المناطقة العلم إلى: حادث وقديم. والحادث إلى: ضروري ونظري، وكلاهما إلى: تصوّر وتصديق.

ثم يقسمون الدلالة بحسب المصدر إلى: لفظية وغير لفظية.

وبحسب القصد إلى مقصودة: وهي الدلالة الوضعية[1].

وإلى غير مقصودة: وهي الدلالة الطبيعية والعقلية.

ثم يقسمون الدلالة اللفظية الوضعية إلى: مطابقة[2]، وتضمن[3]، ولزوم[4].

ثم يقسمون اللفظ، إلى: مفرد[5]، ومركب[6]. والمفرد إلى: جزئي، وكلّي.

---

(١) الدلالة اللفظية الوضعية هي كون اللفظ بحيث متى أطلق أو تخيل فُهِم منه معناه للعلم بوضعه. التعريفات (ص١٤٠)، التوقيف (ص٣٤٠).

(٢) هي دلالة اللفظ بالوضع على تمام ما وضع له. التعريفات (ص١٤٠)، التوقيف (ص٣٤٠).

(٣) هي دلالة اللفظ بالوضع على جزئه. التعريفات (ص١٤٠)، التوقيف (ص٣٤٠).

(٤) هي دلالة اللفظ بالوضع على ما يلازمه في الذهن. التعريفات (ص١٤٠)، التوقيف (ص٣٤٠).

(٥) هو ما لا يدل جزؤه على جزء معناه. التعريفات (ص٢٨٧)، التوقيف (ص٦٦٨).

(٦) هو ما أريد بجزء لفظه الدلالة على جزء معناه. التعريفات (ص٢٦٩)، التوقيف (ص٦٤٩).

والكلي ينقسم إلى: ذاتي[1] وعَرضي[2].

والذاتي ينقسم إلى: جنس[3]، ونوع[4]، وفصل[5].

والعَرضي ينقسم إلى: عَرض عام[6]، وعرض خاص[7].

والجنس إلى: بعيد، ومتوسط، وقريب، وكذا النوع والفصل.

والعرض العام إلى ملازِم[8] ومفارِق[9].

ثم يقسمون القول الشارح أو التعريف إلى: رسم وحدّ وغير

---

(١) هو الذي يدخل في حقيقة جزئياته كالحيوان بالنسبة إلى الإنسان والفرس، وقيل: ما يخصّ الشيء ويميّزه عن جميع ما عداه. كالعقل للإنسان. التعريفات (ص٢٣٩)، الحدود الأنيقة (ص٧٠).

(٢) هو الذي لا يدخل في حقيقة جزئياته بألا يكون جزءاً أو بأن يكون خارجاً كالضاحك بالنسبة إلى الإنسان، وقيل: هو ما لا يستحيل فهم الذات قبل فهمه. التعريفات (ص٢٣٩)، الحدود الأنيقة (ص٧٠).

(٣) هو اسم دال على كثيرين مختلفين بأنواع، أوكلي مقول على كثيرين مختلفين بالحقيقة في جواب ما هو من حيث هو كذلك. التعريفات (ص١٠٧).

(٤) هو اسم دال على أشياء كثيرة مختلفة بالأشخاص، أو كلي مقول على واحد أو على كثيرين متفقين بالحقائق في جواب ما هو. التعريفات (ص٣١٦).

(٥) هو كلي يحمل على الشيء في جواب أي شيء هو في جوهره كالناطق. التعريفات (ص٢١٤).

(٦) هو كلي مقول على أفراد حقيقة واحدة وغيرها قولاً عرضياً. التعريفات (ص١٩٣).

(٧) ويسميه المناطقة بالخاصة، وهي كلية مقولة على أفراد حقيقة واحدة فقط قولا عرضيا، سواء وجد جميع أفراده كالكاتب بالقوة بالنسبة إلى الإنسان، أو في بعض أفراده كالكاتب بالفعل بالنسبة إليه. التعريفات (ص١٢٨).

(٨) ويسمى بالعرض اللازم أيضاً، وهو ما يمتنع انفكاكه عن الماهية كالكاتب بالقوة بالنسبة إلى الإنسان. التعريفات (ص١٩٣).

(٩) هو ما لا يمتنع انفكاكه عن الشيء، وهو إما سريع الزوال كحمرة الخجل، وإما بطيء الزوال كالشباب. التعريفات (ص١٩٣).

ذلك، وكلاهما ينقسم إلى: تام[1]، وناقص[2].

ثم يُقسِّمون القضايا بعدة اعتبارات:

باعتبار الكم، إلى: مخصوصة[3]، وكلية[4]، وجزئية[5]، ومهملة[6].

وباعتبار الكيف، إلى: موجبة[7]، وسالبة[8].

وباعتبار العلاقة بين أجزائها، إلى: حملية[9]، وشرطية[10].

---

(١) الحد التامّ هو ما يتركب من الجنس والفصل القريبين، كتعريف الإنسان بالحيوان الناطق، والرسم التام هو ما يتركب من الجنس القريب والخاصة، كتعريف الإنسان بالحيوان الضاحك. التعريفات (ص١١٢)، (ص١٤٧).

(٢) هو ما يكون بالفصل القريب وحده أو به وبالجنس البعيد كتعريف الإنسان بالناطق أو بالجسم الناطق، والرسم الناقص هو ما يكون بالخاصة وحدها، أو بها وبالجنس البعيد، كتعريف الإنسان بالضاحك، أو بالجنس الضاحك، أو بعرضيات تختص جملتها بحقيقة واحدة كقولنا في تعريف الإنسان: إنه ماش على قدميه. التعريفات (ص١١٢)، (ص١٤٨).

(٣) هي قضية حملية موضوعها شيء جزئي، كقولنا: زيد كاتب، وتكون موجبة وسالبة. المعجم الفلسفي لصليبا (٢/ ١٩٦).

(٤) هي قضية يكون فيها الحكم على كل واحد من أفراد الموضوع إيجاباً أو سلباً. المعجم الفلسفي لصليبا(٢/ ١٩٦).

(٥) هي قضية يكون فيها الحكم على بعض الموضوع إيجابا أو سلبا. المعجم الفلسفي لصليبا (٢/ ١٩٦).

(٦) هي القضية التي لم يبين فيها كمية الأفراد وتكون صالحة للكلية والجزئية. معجم مقاليد العلوم (ص١٢١).

(٧) هي القضية التي يكون الحكم فيها على الموضوع إيجابا. المعجم الفلسفي لصليبا (٢/ ١٩٦).

(٨) هي القضية التي يكون الحكم فيها على الموضوع سلبا. المعجم الفلسفي لصليبا (٢/ ١٩٦).

(٩) هي قضية تحل بطرفيها إلى مفردين، ويسمى المحكوم عليه فيها موضوعاً، والمحكوم به محمولاً، نحو: زيد كاتب. معجم مقاليد العلوم (ص١٢٠)، المعجم الفلسفي لصليبا (٢/ ١٩٥).

(١٠) هي قضية لا تحل بطرفيها إلى مفردين، أو هي التي تتركب من قضيتين ويحكم فيها =

والشرطية إلى: متصلة[1]، ومنفصلة[2].

والمنفصلة إلى: مانعة جمع[3]، ومانعة خلوّ[4]، ومانعة جمع وخلو.

ثم يقسمون الاستدلال إلى: مباشر وغير مباشر.

وغير المباشر أقسامه: القياس، والتمثيل، والاستقراء.

ويقسّمون القياس باعتبارين:

بحسب صورته، إلى: اقتراني، واستثنائي/شرطي.

وبحسب مادته، إلى: برهاني[5]، وجدلي[6]، وخطابي[7]،

= على تعلق أحد طرفيها بالآخر. معجم مقاليد العلوم (ص١٢٠)، المعجم الفلسفي لصليبا (٢/١٩٥).

(١) هي التي توجب أو تسلب لزوم قضية لأخرى، نحو: إن كانت الشمس طالعة فالنهار موجود. المعجم الفلسفي لصليبا (٢/١٩٦).

(٢) هي التي توجب أو تسلب عناد قضية لأخرى، نحو: العدد إما زوج أو فرد. المعجم الفلسفي لصليبا (٢/١٩٦).

(٣) هي القضية الشرطية المنفصلة التي يكون الحكم فيها بالتنافي في الصدق فقط، كقولنا: إما أن يكون هذا الشيء شجراً أو حجراً؛ فإن قولنا هذا الشيء شجر وهذا الشيء حجر لا يصدقان، وقد يكذبان بأن يكون هذا الشيء حيواناً. التعريفات (ص٣٠٠).

(٤) هي القضية الشرطية المنفصلة التي يكون الحكم بالتنافي في الكذب فقط، فهي مانعة الخلو، كقولنا: إما أن يكون هذا الشيء لا حجراً ولا شجراً؛ فإن قولنا هذا الشيء لا شجر وهذا الشيء لا حجر لا يكذبان، وإلا لكان الشيء شجراً وحجراً معاً، وقد يصدقان بأن يكون الشيء حيواناً. التعريفات (ص٣٠٠).

(٥) هو القياس المكون من المقدمات الواجب قبولها، إن كانت ضرورية يستنتج منها الضروري على نحو ضرورتها أو ممكنة يستنتج منها الممكن. المعجم الفلسفي (٢/ ٢٠٩).

(٦) هو القياس المكون من القضايا المشهورة والمسلمة واجبة كانت أو ممكنة، أو ممتنعة لإلزام الخصم بحفظ الأوضاع أو هدمها. المعجم الفلسفي (٢/ ٢٠٩).

(٧) هو القياس المكون من قضايا ظنية ومقبولة ليست بمشهورة لإقناع من هو قاصر عن درك البرهان. المعجم الفلسفي (٢/ ٢٠٩).

وشعري[1]، وسفسطائي[2].

ويضيف بعضهم تقسيماً آخر، بحسب عدد مقدماته، إلى: بسيط، ومركب[3].

وبين كل ذلك وفي أثنائه تقسيمات وتفريعات أخرى.

ولا شك أن الالتزام والاطراد في اعتماد التقسيم في النظر في مسائل المنطق يدل على وجود منهجية منضبطة مقصودة، يكاد أن يتفرَّد بها هذا العلم في السبق والكثرة.

وقد تسبَّب التوسع في القسمة والالتزام بها إلى مشكلتين:

المشكلة الأولى: فرض أقسام خيالية لا واقع لها، إنما فرضتها محاولة الحصر في القسمة العقلية الحاصرة.

يقول ابن سهلان الساوي (ت٥٤٨هـ)، مُعلِّقاً على إحدى تقسيمات اللفظ: «... لكن القسمة وإن اقتضت وجود هذا القسم عقلاً فليس في الوجود لفظٌ يدل جزءٌ منه على جزءٍ من معنى الجملة...»[4].

المشكلة الثانية: التكلف لطلب الحصر في التقسيم، أو إيراد ما ينافي الطبع والفطرة من الأقسام.

---

(١) هو القياس الذي لا يوقع تصديقاً البتة ولكن تخييلاً يرغّب النفس في شيء أو ينفّرها أو يقبضها أو يبسطها. المعجم الفلسفي (٢/ ٢٠٩).

(٢) هو القياس الذي يتراءى أنه برهاني أو جدلي، وليس كذلك. المعجم الفلسفي (٢/ ٢٠٩).

(٣) القياس البسيط هو المكون من مقدمتين فقط، والمركب يتكون من ثلاثة أقيسة فأكثر، تكون فيه نتيجة القياس الأول مقدمة للثاني، ونتيجة القياس الثاني مقدمة للثالث، وهكذا. المعجم الفلسفي (٢/ ٢٠٩).

(٤) البصائر النصيرية (ص٩٨).

ويُعلِّق الساوي (ت٥٨٤هـ) على بعض أشكال القياس التي اقتضتها القسمة: «لكن القسم الثاني وإن أوجبته القسمة؛ غير معتبر لأنه بعيدٌ عن الطبع، يُحتاج في إبانة ما يلزم عنه إلى كلفٍ في النَّظر شاقة مع أنه مستغنىً عنه»(١).

ويبيِّن أن سبب إلغاء الشكل الرابع ـ من أشكال القياس ـ بُعْده عن الطبع وزيادة الكُلفة في بيان قياسيته(٢).

ويقول في موطن آخر عن قسمة أحدثها: «وليست هذه قسمة وجوب، بل تكلّفناها ضَمّاً لنشر المبادئ في حاصر»(٣).

٣ ـ تولجد بعض المسائل الفلسفية:

وقد صرَّح ابن سينا (ت٤٢٨هـ) بأن من عادة المناطقة إيراد جملة من مسائل الفلسفة في كتب المنطق.

يقول: «وقد جرت العادة بأن تطول مبادئ المنطق بأشياء ليست منطقية، وإنما هي للصناعة الحكمية، أعني الفلسفة الأولى»(٤).

٤ ـ التمثيل الرمزي أو المبهم:

فثمَّة منهجية مُتَّبعة عند المناطقة الأوائل خاصة، ويتابعهم عليها بعض المتأخرين، في ضرب الأمثلة التوضيحية بالرموز، وذلك تمكيناً للصورية في البحث، وتخليصاً له من المادة المثيرة للغلط.

فضربُ المثال بالرمز المبهم هو فرع خاصية التجريد التي ينتهجها المناطقة في تقرير أصولهم وقوانينهم.

---

(١) المصدر السابق (ص١٤٢).

(٢) المصدر السابق (ص١٤٥).

(٣) المصدر السابق (ص٢٢٨).

(٤) الشفاء، المدخل (١/ ١٠).

يقول ابن تيمية (ت٧٢٨هـ): «والمنطقيون يمثلون بصورٍ مجرَّدة عن المواد، لا تدل على شيء بعينه؛ لئلا يُستفاد العلم بالمثال من صورته المعيَّنة. كما يقولون:

كل أ: ب، وكل ب: ج، فكل أ: ج»[1].

ويُبيِّن الغزالي (ت٥٠٥هـ) الباعث على هذا الصنيع بقوله: «ولما كانت الأمثلة المفصَّلة ربما غلَّطت الناظر، عدل المنطقيون إلى وضع المعاني المختلفة المبهمة، وعَبَّروا عنها بالحروف المعجمة، ووضعوا بدل: الجسم، والمؤلف، والمُحْدَث، في المثال الذي أوردناه؛ الألف والباء والجيم»[2].

ومبعث هذا الإجراء؛ أن المناطقة لما كانوا يبحثون في المعقولات الثانية وهي الكليات، والتي سيضعون منها القوانين؛ فإن المثال يناقض موضوعهم لأنه جزئي يُضعف ضبط القانون أو يوقع في الغلط حين تطبيقه.

وكانت لهذه المنهجية في ضرب الأمثلة آثارٌ عدَّة:

منها: صعوبة الفهم، ويُثبت هذا ابن سهلان الساوي (ت٥٤٨هـ) بقوله: «. . . فإن إدراك القوانين مجرَّدة عن المواد والأمثلة ربما يستعصي على الطباع الغير مرّوضة»[3].

ومنها: صعوبة التمثيل، بل وتناقض الأمثلة مع التأصيل أحياناً.

وهذه أشار إليها ابن تيمية (ت٧٢٨هـ) نتيجةً لكثرة التفصيلات والشروط الذهنية المجرّدة فيعجزون عن ضرب المثال.

---

(١) الرد على المنطقيين (ص١٥٤).

(٢) معيار العلم (ص١٣٧)، وانظر أيضاً (ص١٢٨).

(٣) البصائر النصيرية (ص٤٩).

يقول: «والمقصود هنا أنهم كثيراً ما يدّعون في المطالب البرهانية من الأمور العقلية ما يكونوا قد قدّروه في أذهانهم... فيطالبون بتحقيق ما ذكروه في الخارج، ويُقال بيِّنوا هذا، أيُّ شيء هو؟، فهنالك يظهر جهلهم... وهذا مِثل أن يُقال لهم: «اذكروا مثال ذلك»، والمثال أمرٌ جزئي، فإذا عجزوا عن التمثيل، وقالوا: نحن نتكلم في الأمور الكلية؛ فاعلم أنهم يتكلمون بلا علم!»[1].

كما ذكر أمثلةً على ما يتناقضون فيه، وما يعجزون عن التمثيل له[2].

ومنها: ظاهرة تكرار الأمثلة، وتناسخها جيلاً بعد جيل، وهذه الظاهرة نتيجة التردد في كيفية الإتيان بمثال وتطبيق واقعي يصدق من كل وجه مع التقرير النظري.

وذلك أن التجريد النظري يسمح للذّهن بفرض القيود وتحديد الشروط بشكل مثالي ينزع نحو الخيال أحياناً، وذلك نحو قول المناطقة في صناعة الحد، فإنه قول دقيق عسير، يكاد يتفق المناطقة على صعوبة تحصيل الحد بشرط الماهية الكلية.

ولم يسلم لهم من الأمثلة ـ تقريباً ـ إلا مثال حدّ (الإنسان) بأنه: حيوان ناطق. ولذلك كثر تداوله وتناقله من أوّل تاريخ المؤلفات المنطقية إلى العصر الحاضر، ومع ذلك لم يسلم من النقد والمناقضة[3].

---

(١) الرد على المنطقيين (ص٣٧١).

(٢) المصدر السابق (ص١١٢، ٢٠٣).

(٣) انظر للنقد الذي وُجّه لهذا التعريف: عند ابن تيمية في الرد على المنطقيين (ص٩٩ ـ ١٠٠).

٥ ـ تعقيد العبارة:

وهو مذهب قديم ينتهجه الفلاسفة والمناطقة في كتبهم، ويتعمَّدون ذلك أحياناً؛ لأغراض لديهم، يقول أبو سليمان المنطقي (ت٣٩٢هـ) في حديثه عن كتب الفلاسفة: «... وليست كتبهم المصنَّفة في هذه الأبواب بحيث يُوقف عليها من غير فاتح يفتحها، فإنها محشوةٌ بالرموز والألغاز. وإنما كانوا يتعاهدون ذلك لمعاني ثلاثة، **أحدها**: الكراهة لئلّا يغوص أحدٌ على أسرار الحكمة ممّن ليس لها بأهل...

والثاني: أن لا يتوانى العاشق لها في بذل العناية لاقتنائها...

والثالث: تشحيذ الطبائع باستكداد الفكر...»[١].

ويضاف إلى تعقيد العبارة المتعمَّد؛ سوءٌ في النَّقل والترجمة ضاعف الإشكال في العبارة الغريبة والموحشة أحياناً، يقول أبو البركات البغدادي (ت٥٤٧هـ): «فلما قُدِّر لي الاشتغال بالعلوم الحِكَمية بقراءة الكتب... كنتُ أقرأ كثيراً وأكبُّ عليها إكباباً طويلاً، حتى أُحصِّل منه علماً قليلاً؛ لأن كلام القدماء كان يصعب فهم كثير منه؛ لاختصاره، وقلة تحصيله ومحصوله، واختلال عبارته في نقله من لغة إلى لغة.

وكلام المتأخرين لأجل طوله، وبُعْد دليله عما يدل عليه، وحجته عن محجته، وإعواز الشرح والبيان المحققين في كثير من المواضع؛ إمّا للغموض، وإمّا للإعراض = فيتعذّر الفهم لأجل العبارة...»[٢].

---

(١) صوان الحكمة (ص٩١).

(٢) المعتبر في الحكمة (ص٣).

ويؤكد ابن تيمية (ت٧٢٨هـ) ذلك ويبيّن أنه من منهجهم بقوله: «ويسلكون الطرق الصعبة الطويلة، والعبارات المتكلفة الهائلة»[١].

وينتقد ابن تيمية هذا المسلك مبيّناً مثاله وأثره، بقوله: «... ولهذا من كان منهم ذكياً إذا تصرَّف في العلوم، وسَلَكَ مسلك أهل المنطق، طوَّل وضيَّق، وتكلَّف وتعسَّف ـ وغايته بيان البيّن وإيضاح الواضح ـ من العِيّ. وقد يوقعه ذلك في أنواع السفسطة التي عافى الله منها من لم يسلك طريقهم.

مِثل ما ذكروه عن يعقوب بن إسحاق الكندي، الفيلسوف، أنه قال في بعض مناظراته: «هذا من بابِ فَقْدِ عدمِ الوجود»، ومثل هذه العبارات الطويلة الركيكة كثيرةٌ في كلامهم»[٢].

ولعل من آثار هذا المنهج كثرة الشروح والتآليف، وتتابع الكلام وتكاثره حول الأفكار مما يسبب بُعداً عن أصل الفكرة للانشغال بتوضيح وفكِّ العبارة، وهذا اشتغال بالشكل عن المضمون الذي هو المقصود في الأصل.

ولا شك أن اِتْبَاع الكلام على الكلام يُورث صعوبةً ومشقة تُوصل للملل وتُفضي إلى الترك، يقول فيلسوف الأدباء، أبو حيان التوحيدي (ت٤١٤هـ) في هذا المعنى: «فأمّا الكلام على الكلام فإنه يدور على نفسه، ويلتبس بعضه ببعضه؛ ولهذا شقَّ النَّحو، وما أشبه النَّحو من المنطق»[٣]. ويشبهه في هذا المُشكل علم الكلام وما أثَّر فيه كعلم أصول الفقه في وضعه الكلامي.

---

(١) الرد على المنطقيين (ص٧٣).

(٢) المصدر السابق (ص٢٠٩ ـ ٢١٠).

(٣) الإمتاع والمؤانسة (٢/ ١٣١).

٦ ـ تعليل ترتيب الأبواب، والفصول، والمسائل أحياناً:

من حيث ما يستحق التقديم، وما ينبغي تأخيره، وحكاية تسلسل الأبواب والمسائل بشكل منهجي.

ويؤكد نجم الدين الطُّوفي (ت٧١٦هـ) اهتمام الفلاسفة بهذه الطريقة في تآليفهم، فيقول: «وهي طريقة الحكماء الأوائل وغيرهم، لا تكاد تجد لهم كتاباً في طب، أو فلسفة إلا وقد ضُبطت مقالاته وأبوابه في أوّله، بحيث يقف الناظر الذّكي من مقدمة الكتاب على ما في أثنائه من تفاصيله»[1].

وهذا المنهج شبيه بما يصنعه أهل الزَّمان في البحوث المعاصرة من الالتزام بوضع خُطَّةٍ للبحث قبل الشروع فيه، ثم تقديمها في مقدمة الكتاب بعد اكتماله.

* * *

---

(١) شرح مختصر الرّوضة (١/ ٩٨).

المبحث الثاني

علم أصول الفقه: الموضوع.. والمكونات

أولاً: موضوع أصول الفقه

هو البحث عن الأدلة الشرعية النقلية، وما يتصل بها من الأدلة العقلية المستندة إلى الأدلة الشرعية.

وفي هذا المعنى؛ ما يدور على لسان بعض الأصوليين في تصنيف الأدلة بقولهم: هي النَّص، ومعقول النَّص[1].

ويقرر بعضهم، أن الموضوع هو الدليل السمعي/النقلي، ويقتصر على الكتاب والسنّة. أما الإجماع فهو منبثقٌ عنهما لاستناده إليهما أو إلى أحدهما، والقياس نهايته الردُّ إلى أحدهما كذلك[2].

فالدليل الشرعي النقلي هو الأصل، وهو محل البحث والنّظر في أصول الفقه.

أما الدليل العقلي فليس محلَّ بحثٍ في أصول الفقه، إلا ما كان مستنداً على النص الشرعي كما سبق، وهو القياس الشرعي/الفقهي، حتى إن أخصَّ فكرة في باب القياس وهي (العلة) تستند في استخراج

(١) انظر: قواطع الأدلة للسمعاني (١/١٣، ١٤).

(٢) انظر: البحر المحيط للزركشي (١/١٧، ٣٠).

أقوى أنواعها على النصّ، وهي العلة المنصوصة، سواءً بالنص الصريح أو الإيماء والتنبيه.

يقول الشاطبي (ت٧٩٠هـ): «الأدلة العقلية، إذا أُستعملت في هذا العلم؛ فإنها تستعمل مركبة على الأدلة السمعية، أو مُعينة في طريقها، أو مُحقِّقةً لمناطها، أو ما أشبه ذلك؛ لا مستقلةً بالدلالة؛ لأن النَّظر فيها نظرٌ في أمر شرعي، والعقل ليس بشارع»[1].

ووجه دراسة الدليل في أصول الفقه، من جهتين:

الأولى: دراسةٌ إجمالية كلية لأصناف الأدلّة، المندرجة تحت جنس الأدلة الشرعية؛ من غير تعرُّض لآحاد الأدلة التفصيلية ولا لدلالتها المباشرة.

الثانية: دراسة الدليل من جهة كيفية الاستفادة منه في إيصاله للحكم الفقهي.

وهذا رابطٌ في أصل بنية الدراسات الأصولية المتعلقة بعلم الفقه، بمعنى أن قِوَام هذه الأصول وأثرها المطلوب والمقصود هو فيما تُنتجه في الفقهيات.

لذا؛ فإن اعتبار الدليل من هذه الحيثية يحدِّد عملية النَّظر، والتأصيل للدليل ويربطها بجدواه وفاعليته في إنتاج أحكام الفقه. بل أصبح هذا الرابط معياراً في الكشف عن مسائل أصول الفقه والتمييز فيها بين الأصيل والدَّخيل، كما ينصُّ عليه الشاطبي (ت٧٩٠هـ) بقوله: «كلُّ مسألةٍ مرسومةٍ في أصول الفقه لا ينبني عليها فروعٌ فقهيّة، أو آداب شرعية، أو لا تكون عوناً في ذلك، فوضعها في أصول الفقه عاريّة»[2].

---

(١) الموافقات (١/ ٢٧).

(٢) الموافقات (١/ ٣٧).

ويقابل هذه النزعة العملية في بيان موضوع أصول الفقه: نزعةٌ تجريدية ظهرت في بحث جمعٍ من الأصوليين لموضوع أصول الفقه؛ حيث يقدِّمون البحث في ماهية (موضوع العلم) على نحو تقرير المناطقة في ماهية الموضوع، وهل هو داخل في الحقيقة أو خارج عنها؟! ونحو ذلك.

ومن أقدم من نظر في الموضوع على هذا النحو الآمديّ (ت٦٣١هـ)، إذ يقول: «وأما موضوع أصول الفقه، فاعلم أن موضوع كل علم: هو الشيء الذي يبحث في ذلك العلم عن أحواله العارضة لذاته...»[1].

ثم توسَّع البحث بعد ذلك، بذكر المراد بالعوارض الذّاتية وأنواعها ودرجاتها وأمثلتها، كصنيع الزركشي[2] (ت٧٩٤هـ) في البحر المحيط؛ في قوله: «وأما الموضوع: فشيءٌ يُبحث عن أوصافه وأحواله المعتبرة في ذلك العلم. وهو معنى قول المنطقيين: موضوع كل علم ما يُبحث فيه عن أعراضه الذاتية، أي ما يلحق الشيء لذاته... أو لجزئه... أو لأمر يساويه... فهذه الثلاثة هي أعراضه الذاتية»[3].

بل تطوَّر الحال عند بعضهم إلى مقارنة موضوع أصول الفقه

---

(١) الإحكام (١/ ٧).

(٢) هو محمد بن بهادر بن عبد الله المصري، بدر الدين، أبو عبد الله الزركشي، الشافعي، فقيه، وأصولي، ومحدث، توفي بالقاهرة في رجب سنة (٧٩٤هـ)، من تصانيفه: البحر المحيط، شرح التنبيه، البرهان في علوم القرآن. ينظر: الدرر الكامنة (٥/ ١٣٣)، الشذرات (٦/ ٣٣٥).

(٣) البحر المحيط (١/ ٣٠)، وفصّل بعضهم في العوارض إلى ستٍّ. انظر: شرح التحبير للمرداوي (١/ ١٤٠ ـ ١٤٢).

بموضوع علم المنطق، لتوضيحه وبيان الداخل واللاحق به منه[1].

ثانياً: مكوِّنات مادة أصول الفقه

ثمَّة مادتان يتكون منهما علم أصول الفقه:

ـ مادة مؤسِّسة لبنية (أصول الفقه) في صورته في الوضع الأصلي.

ـ ومادة مكوِّنة لعلم أصول الفقه، في صورته المطوَّرة كعلم، والتي استفاد منها المصنِّفون في التدوين الأصولي.

*** أما الأولى:**

فإن البنية الأصولية التي تمثل النواة والمنشأ لأصول الفقه من حيث هي فكرة بسيطة، مجرَّدة عن المؤثرات والمتغيِّرات، تتركب من أصلين:

الأول: الأدلة؛ أي: أن أصول الفقه يُعنى ببيان وتحديد الأدلة التي يتجه إليها مَن يريد معرفة أو استنباط حكم الشرع.

وأشهرها، الأدلة المتفق عليها: وهي الكتاب، والسُّنَّة، والإجماع، والقياس ـ على خلاف ضعيف مهجور في نفي الإجماع والقياس ـ والتي كانت معلومةً لدى الصحابة إجمالاً، ومَنْ بعدهم، ومستقرَّةً لهم في الأذهان، تظهر في تصرفاتهم، وتُكتشف من تطبيقاتهم.

ثم تطوَّرت الأدلة منذ عهد الصحابة جيلاً بعد جيل، وأضيفت أدلةٌ أخرى كانت محلَّ خلاف في الاحتجاج بها، وعُرفت فيما بعد

(١) انظر: التوضيح لمتن التنقيح، لصدر الشريعة المحبوبي البخاري (١/ ٤٢). وانظر: البحر المحيط (١/ ٣٢).

ـ مجموعةً ـ (بالأدلة المختلف فيها). ومن أبرزها: قول الصحابي[1]، والاستصحاب[2]، والاستحسان[3]، وشرع مَنْ قبلنا، وغيرها.

فالبحث الأصولي يجري في تحديد الدليل الذي يلزم الرجوع إليه لمعرفة حكم الشرع.

ثم تقسيم الدليل، وتتبع أنواعه، كالبحث في القراءة المتواترة، والقراءة الشاذة. والبحث في السنة القولية والفعلية والتقريرية، وخبر الآحاد، والخبر المتواتر. والبحث في الإجماع القولي، والسكوتي. وكذا في القياس بأنواعه كقياس العلّة، والشَّبَه، والدَّلالة، وغيرها.

ثم مناقشة الموقف من كل دليل، وكل نوع منه؛ قبولاً وردّاً، وهو ما يُبحث فيه عند الأصوليين تحت مبحث الحُجِّيَّة.

ويتضمن ما سبق، البحث في تصنيف مدلول الأدلة يقيناً أو ظناً. وترتيب الأدلة قوة وضعفاً.

ثم ما يلحق بالأدلة من تفصيلات في كيفية إعمالها، وشرائط تفعيلها، ومواطن إهمالها. ويجري في كل ذلك كثيرٌ من الخلاف بين الأصوليين والمتكلمين. فلا يلزم من اتفاقهم على جنس الدليل توافقهم على تفصيلاته وشرائطه وتفريعاته.

الثاني: قواعد الاستدلال، وهي دلالات الألفاظ، وهي القسم الأعظم والأهم في تركيبة أصول الفقه.

---

(١) هو مذهبه في المسألة الفقهية الاجتهادية، سواء أكان ما نقل عنه قولاً أم فعلاً. القاموس المبين (ص١٨١).

(٢) الحكم بثبوت أمرٍ في الزمان الثاني بناءً على ثبوته في الزمان الأول. القاموس المبين (ص٣٤).

(٣) هو العدول في مسألة عن مثل ما حكم به في نظائرها إلى خلافه لوجه هو أقوى. القاموس المبين (ص٢٦).

ووجه الرَّبط؛ هو دوران أصول الفقه حول موضوعها وهو الدليل الشرعي، والذي نزل بلسان عربي مبين، في أعلى صوره وأعجزها، ومن جنس ما يتخاطب به العرب.

وقواعد الاستدلال مشتقةٌ من لغة العرب، وأساليبها في مخاطباتها ومعاملاتها. يقول القرافي (ت٦٨٤هـ) في حديثه عن أصول الفقه: «... وهو في غالب أمره ليس فيه إلا قواعد الأحكام الناشئة عن الألفاظ العربية خاصة، وما يعرض لتلك الألفاظ من النسخ والترجيح، ونحو الأمر للوجوب والنهي للتحريم، والصيغة الخاصة للعموم ونحو ذلك، وما خرج عن هذا النَّمط إلا كون القياس حجة، وخبر الواحد، وصفات المجتهدين»[1].

وبما أن الصحابة ومن تلاهم قريباً، كانوا أهل اللغة، ومعيار الاحتجاج بها؛ كانت الأصول اللغوية لديهم سليقةً وفطرةً تجري على لسانهم، وينقدح مدلولها في أذهانهم، فبمجرد النَّظر في الدليل يظهر لهم المدلول جلياً واضحاً.

ولما تأخَّر الزَّمان، وطرأ الخلل والنَّقص، وهجمت العُجمة على اللسان والفكر؛ احتيج إلى استقراء كلام العرب، وتسجيل ما كان عليه العرب الأوائل لفظاً وفهماً، ونُطقاً ومُراداً، حتى يتحرَّر ذهن المجتهد أو الناظر في الأدلة الواردة بلسان اللغة العربية من المؤثرات في الفهم؛ بحيث يضاهي العقلَ العربيَّ الأوّل في فهم الخطاب العربي.

فبحث الأصوليون في قواعد اللغة المؤثرة في استنباط الأحكام من ألفاظ الكتاب والسُّنَّة. ونظروا فيما قالت العرب، وما أرادت

---

(١) الفروق (١/٦).

وقارنوا بما ورد في القرآن والسنة، وتأمّلوا في السياقات ودلائل الجُمل والمفردات، وتأثير الأسباب على الخطاب، وقرائن الأحوال والأقوال المؤوِّلة للمعاني، ونحو ذلك. فأجملوا وفصّلوا، وتفرَّدوا بما لم يأتِ به أهل الاختصاص من علماء اللغة.

والمآل من هذا:

أن الأصل في المسائل التي تنبثق عن هذين الأصلين، وتدور حولهما؛ هي المسائل ذات التأثير المباشر في تكوين الفقه.

*** المادة الثانية:**

وهي عبارة عن المواد التي استمدَّ منها علم أصول الفقه مكوِّناته التي استقر عليها في صورته كعلم، والتي تشمل شعبتين من المسائل والموضوعات:

١ ـ المادة الأساسية المؤسِّسة لأصول الفقه، وهي التي يسميها بعض الأصوليين بالمادة المقوِّمة، وقد تقدَّم عرضها.

٢ ـ اللواحق، وهي المكمِّلات والتوابع، وما وُجد له رابطٌ بعلم أصول الفقه. وهي التي يسميها بعض الأصوليين بالمادة الإسنادية[1].

ويبحث الأصوليون هذا الصِّنف من المواد تحت مبحث: استمداد أصول الفقه.

ومعنى الاستمداد يحتمل وجهين:

أ ـ الاستمداد بمعنى توقف الفهم والاستيعاب على معرفة أصول ومعلومات سابقة في علم آخر؛ من باب إكمال التصوّر

(١) انظر: البحر المحيط، للزركشي (١/ ٣٠).

المعرفي العام. وهذا الوجه لاإشكال فيه؛ إذ لايلزم منه التداخل في التدوين والتصنيف، وهو ما أشار إليه أبوالحسين البصري (ت٤٣٦هـ) في مقدمة كتابه «المعتمد»؛ كما سيأتي نقل كلامه.

ب ـ الإمداد بمعنى المصدرية والتأثير في التأليف والتكوين في مادة وموضوعات علم أصول الفقه. وهذا المعنى هو المترجِّح لظهور تأثيره في الموضوعات والمسائل الأصولية التي أُلحقت وتطوَّرت في المدوَّنات الأصولية.

ويُعدُّ أبو المعالي الجويني (ت٤٧٨هـ) أقدم من صرَّح بفكرة المواد المؤثِّرة في تكوين هذا العلم، في قوله: «فأصول الفقه مُستمدَّة من الكلام، والعربية، والفقه»[1].

وتابعه تلميذه أبو حامد الغزالي (ت٥٠٥هـ) في منخوله، بقوله: «وأما الأصول فمادته: الكلام، والفقه، واللغة»[2].

ثم تتابع الأصوليون في تقرير ما تقدَّم، وتوجيه العلاقة بين علم أصول الفقه والمواد المكوِّنة له.

وعند محاولة فحص الجدوى الاستمدادية للمواد المذكورة؛ يظهر التالي:

أمَّا المادة اللغوية؛ فالشأن فيها ظاهر، والارتباط بها لائح، فهي مادة مقوِّمة لأصول الفقه، لا يمكن أن يكون إلا بها، إذ النّص الشرعي الذي يدور في فلكه علم أصول الفقه نزل باللغة العربية، فَدرْكُهُ من دَرْكِها، وضبطه من فهمها.

أمَّا المادة الفقهية المذكورة كمصدر استمداد لعلم أصول الفقه؛

---

(١) البرهان (١/ ٧٧).

(٢) المنخول (ص٦٠).

فيمكن قبولها وتفهم الرجوع إليها في حيّز الأمثلة والشواهد التوضيحية لقواعد الاستدلال، وهذا ما أشار إليه الجويني (ت٤٧٨هـ) في برهانه[١]، وسبقَ ابنُ بَرْهان (ت٥١٨هـ) إلى بيانه، بقوله: «وأما وجه استمداده من الفقه... فلا بدَّ له من هذا الفن أن يعرف قدراً صالحاً من الفقه، يتمكن من إيضاح المسائل وضرب الأمثلة»[٢].

وهذه الفائدة التي تُستفاد من الفقه مرغوبة مطلوبة، إلا أنها لا ترتقي لأنْ تكون مصدراً مكوِّناً لعلم أصول الفقه على نحو اللغة العربية. وما يُذكر من الفقهيات يكون ـ غالباً ـ عَرَضاً من أجل التوضيح أو إزالة الإشكال المتوهَّم، دون التحقيق في أصل المسألة الفقهية، فتعرُّض الأصولي للفروع الفقهية لا يفيد تكويناً بل يعطي توضيحاً.

وما ذُكر عن بعض الأصوليين في ربط الفقه بالأصول كمصدر[٣]؛ من أهمية تكوين تصوّر إجمالي عن العلم الذي سيبحث الأصولي في أدلة وقواعد استنباط أحكامه؛ فهو معنى مقبول، لكنه يصلح مفيداً لتكوين الأصولي وإكمال تصوّراته؛ لا لنفس علم أصول الفقه، فالنَّظر في الأصول لا يتعلَّق بشخص الناظر بل بالحقيقة الموضوعية المنظور فيها، وإن كان من تمام النّظر وكماله؛ تهيئة الناظر بما يضبط نظره ويقرّب فكره.

والمقصود، أنه لا يوجد في المادة الفقهية ـ كما هي موجودة في كتب أصول الفقه، أو كما يُنظِّر لها الأصوليون ـ ما يمكن أن ينهض بوصف المصدريّة، أو ماله قوة إمداد مُقوِّم حتى يُستمد منه.

---

(١) انظر: البرهان (١/ ٧٨).

(٢) الوصول إلى الأصول (١/ ٥٤).

(٣) انظر: الإحكام، للآمدي (١/ ٨)، نفائس الأصول، للقرافي (٩/ ٤٠١٧ ـ ٤٠١٨)

أما المادة الكلامية، فقد تتابع المتكلمون على تأصيل علاقتها بمادة أصول الفقه، حتى جعلوا منها جزءاً مكوِّناً للفكر الأصولي؛ من خلال:

- الإلحاح على حاجة أصول الفقه لعلم الكلام، نظرياً.

- إدخال المسائل الكلامية؛ بأفرادها، وبناء بعض الأقوال الأصولية على الأصول والمذاهب الكلامية، وهذا من الناحية العملية، حيث استطال الأثر الكلامي في المدونة الأصولية التي صنَّفها المتكلمون، سواءً في المناقشات أوالترجيحات والاختيارات الأصولية، بسبب انعكاس التأصيل والخلاف الكلامي على التأصيل والنزاع في قواعد أصول الفقه، خاصة بين المعتزلة والأشاعرة، ومن أظهر وأوسع الأصول الكلامية تأثيراً قاعدة التحسين والتقبيح العقليين[1].

وقد كان الجانب العملي في تنشيط المادة الكلامية في علم أصول الفقه متقدِّماً، فثمّة آراء ومشاركات أصولية لعددٍ من أئمة المعتزلة والأشاعرة في القرنين الثالث والرابع الهجري. وبالنسبة للمدوَّنات الأصولية ـ بحسب الموجود والمطبوع ـ فإن الأثر الكلامي يظهر من منتصف القرن الرابع الهجري في مصنَّفات القاضي عبد الجبار الهمذاني المعتزلي[2] (ت٤١٥هـ) في كتابيه: العُمَد،

---

(١) انظر في تأثير قاعدة التحسين والتقبيح على قواعد أصول الفقه:
- درء القول القبيح بالتحسين والتقبيح، نجم الدين الطوفي.
- التحسين والتقبيح العقليان وأثرهما في مسائل أصول الفقه، عايض الشهراني.

(٢) هو عبد الجبار بن أحمد بن عبد الجبار أبو الحسين الهمذاني الأسدآباذي، قاضي القضاة، متكلم، أصولي، شيخ المعتزلة في عصره، توفي سنة (٤١٥هـ)، من تصانيفه: تنزيه القرآن عن المطاعن، شرح الاصول الخمسة، المغني في أبواب التوحيد والعدل. ينظر: السير (١٧/ ٢٤٤)، الوافي بالوفيات (١٨/ ٢٠).

وشرحه له، ويتعمق البحث الكلامي ويتسع في كتاب «التقريب والإرشاد» للباقلاني الأشعري (ت٤٠٣هـ) والذي أغرق فيه أصولَ الفقه في بحر الكلام، حتى لم يسع من بَعْده إلا متابعته[(١)].

أما في الجانب التنظيري لهذه العلاقة؛ فلعلَّ أبا المعالي الجويني (ت٤٧٨هـ) أقدم مَنْ حاول تلمس الروابط، وتقرير الحاجة ووجه الاستمداد من علم الكلام[(٢)].

وتابع الغزاليُّ (ت٥٠٥هـ) شيخَه الجويني، في تقرير علاقة الأصول بالكلام، وضبَطَ المعنى بقوله: «... ووجه استمداده من الكلام: أن الإحاطة بالأدلة المنصوبة على الأحكام مبناها على تقبّل الشرائع، وتصديق الرُّسل، ولا مطمع فيه إلا بعد العلم بالمرسل»[(٣)].

إلا أن هذا التوجيه لم يكن كافياً لإقناع تلميذ الغزالي، وهو ابن بَرْهان (ت٥١٨هـ)، والذي كان متابعاً ـ في كتابه ـ لمنخول الغزالي بالتحديد وموافقاً لبرهان الجويني، لكنه لم يظهر له هذا الوجه الذي ذكره الغزالي آنفاً في منخوله؛ لذا عَدَلَ عنه، وقال: «وأمّا وجه استمداده من علم الكلام: فهو أن هذا الفن [= أصول الفقه] يفتقر إلى الميْز بين الحجة والبرهان والدليل، وهذا يُقرَّر في فن الكلام...»[(٤)]، فاقتصر على الجانب المنهجي من علم الكلام. ووافقه الآمدي (ت٦٣١هـ) في كتابه «منتهى السول» خاصةً ـ وهو آخر كتبه الأصولية ـ بقوله: «... ولأن بعض مباديه مأخوذةٌ منه، من حيث إن الكلام في أدلة الفقه مما يُحوِجُ إلى معرفة الدليل وانقسامه

---

(١) انظر: المسائل المشتركة بين أصول الفقه وأصول الدين، للعروسي (ص١٢ ـ ١٦).

(٢) انظر: البرهان (١/٧٨ ـ ٧٩).

(٣) المنخول (ص٦٠).

(٤) الوصول إلى الأصول (ص٥٦).

إلى ما يفيد العلم أو الظن بطريق النظر؛ فكل ذلك مما يتسلَّم من صاحب الكلام تسليماً...»[1].

لكن عامة الأصوليين تابعوا القول على نحو ما قدَّمه الباقلاني ونظَّره الجويني، مع اختلاف الأساليب وتنويع العبارات، والتي من أوسعها ما حكاه الزركشي (ت٧٩٤هـ) عندما قال: «أما الكلام: فلتوقف الأدلة على معرفة الباري تعالى بقدر الممكن من ذاته وصفاته وأفعاله، ومعرفة صدق رسوله، ويتوقف ثبوته على أن المعجزة تدل على دعوى الرسالة. وذلك كله مبيَّنٌ في علم الكلام فيُسلَّم هنا.

ونخصُّ النظر في دليل الحكم هنا؛ بعلم خمسة أشياء: كلام الله تعالى لمخاطب، وقدرة العبد كسباً ليكلّف، وتعلّق الكلام القديم بفعل المكلف ليوجد الحكم، ورفع التعلّق فيُنسخ، وصدق المبلِّغ ليبيّن»[2]، وفي هذا تقرير لتأثير القواعد والأصول الكلامية على أصول الفقه، وليست فقط الجوانب المنهجية المتعلقة بأنواع الدليل ودرجات العلم.

ومن المعلوم أن العلوم الشرعية الإسلامية مترابطة، ويؤثر بعضها في بعض لاتحاد المصدر واللغة في محتوى الشريعة، إلا أن هذا الاتصال لا يسوِّغ الوجود المكثَّف لعلمٍ في علمٍ آخر، كما هو الحال في علم الكلام مع أصول الفقه.

وهذا ما ذهب إليه أبو الحسين البصري (ت٤٣٦هـ)، وهو المتكلم المعتزلي، في كتابه «المعتمد»، حيث ردَّ محاولة شيخه القاضي عبد الجبار (ت٤١٥هـ) قبل غيره؛ في إدخال مسائل من

---

(١) منتهى السول في علم الأصول (ص٨).

(٢) البحر المحيط (١/٢٨).

الكلام في أصول الفقه، وأجاب عن هذه الظاهرة الحائدة عن سنن التأليف في علم مستقل كأصول الفقه، فقال حين حديثه عن منهجه في كتابه: «. . . وأَعْدِلُ فيه عن ذِكْر ما لا يليق بأصول الفقه من دقيق الكلام؛ إذ كان من علمٍ آخر، لا يجوز خَلْطُه بهذا العلم؛ وإنْ يَعْلَق به من وجهٍ بعيد. فإنهٌ لم يَجُز أن يُذكر في كتب الفقه: التوحيد والعدل، وأصول الفقه؛ مع كون الفقه مبنياً على ذلك، ومع شدّة اتصاله به = فبأنْ لا يجوز ذكر هذه الأبواب في أصول الفقه ـ على بُعْد تعلّقها به، ومع أنه لا يقف عليهم فهم غرض الكتاب ـ أولى.

وأيضاً، فإن القارئ لهذه الأبواب في أصول الفقه:

إن كان عارفاً بالكلام؛ فقد عرفها على أتمّ استقصاء، وليس يستفيد من هذه الأبواب شيئاً.

وإن كان غير عارفٍ بالكلام؛ صَعُبَ عليه فهمها، وإن شُرِحَتْ له؛ فيعظُمُ ضجره ومَلَلُه، إذ كان قد صرف عنايته وشغل زمانه بما يصعب عليه فهمه، وليس بمُدْرِكٍ منه غرضَهُ. فكان الأولى حذف هذه الأبواب من أصول الفقه»[1].

ثم يأتي من بعد ذلك، الغزاليُّ (ت٥٠٥هـ) في المستصفى ـ وهو من أواخر كتبه في حياته ـ ليبيِّن وجود المجاوزة والإسراف في الخلط بين الكلام والأصول، ويضيف أن صنيع المتكلمين ـ في جملته ـ لم يكن عن حاجةٍ حقيقة يفتقر إليها أصول الفقه، كما زعموا، بل كان استجابةً لغلبة الطَّبع، فيقول: «. . . وذلك مجاوزةٌ لحَدّ هذا العلم وخَلْطٌ له بالكلام. وإنما أكثر فيه المتكلمون من الأصوليين لغلبة الكلام على طبائعهم؛ فحملهم حبُّ صناعتهم على

---

(١) المعتمد (١/٧).

خلطه بهذه الصنعة»[1].

ويضاف إلى ذلك أيضاً، هاجس المتكلمين بتحقيق حالة انسجام واطّراد في مذاهبهم وأصولهم الكلامية فيطردون العمل بها، ويبحثون عن تطبيقاتها في اللغة أو أصول الفقه أو البلاغة ونحوها من العلوم التي قد تحتمل الأثر الكلامي.

ولم يزل علم الكلام، وما تأثر به ومتعلقاته، يزداد توسعاً في المدوَّنة الأصولية حتى أحدثت إشكالاً على نحو ما استشرفه وصوَّره أبوالحسين البصري (ت٤٣٦هـ) في كلامه المذكور آنفاً. فحالة التضخم بالمسائل الكلامية ومصطلحاتها وتوابعها؛ أورثت حاجة جديدة لعلم الكلام، فأصبحت المشكلةُ حلاً، وقد عبَّر الزركشيُّ في «البحر المحيط» عن الحاجة الجديدة ووصفها بالأولوية، بقوله: «والأوْلى، أن يُقال في وجه استمداده من علم الكلام: إن علم أصول الفقه فيه ألفاظٌ لا تعلم مسمياتها من غير أصول الدين، لكنها تؤخذ مسلَّمة فيه... وهي العلم، والظن، والدليل، والأمارة، والنّظر... وإلى هذا أشار ابنُ بَرْهان وغيره»[2].

وهو الكلام المنقول سابقاً عن ابن بَرْهان (ت٥١٨هـ) في محاولة منه متأخرة لتحجيم دور الكلام في أصول الفقه في بيان بعض المصطلحات أو الدور المنهجي في تقرير درجات الأدلة.

والمتحصِّل مما سبق، أن علم الكلام ليس مصدراً أصيلاً مكوِّناً لمادة أصول الفقه. بل هو مصدرٌ دخيلٌ على أصول الفقه، أدخله بعض المصنِّفين في هذا العلم ممن كانت صنعته الكلام فتلبَّسها، وألبسها لكل ما يتناوله قلمه وفكره.

---

(١) المستصفى (١/ ٤٢، ٤٣).

(٢) البحر المحيط (١/ ٢٩).

وينبني على هذا، لزوم تخلية وتنقية كتب أصول الفقه من المسائل الكلامية؛ لأن محلَّها كتب العقائد والكلام لا كتب أصول الفقه، وهذا مقتضى الخصوصية العلمية التي نبَّه عليها غيرُ واحد من أهلِ العلم كما تقدّم. كما أن مجال البحث في علم أصول الفقه متعلّق بالأحكام الشرعية التي يتصدَّى لها المجتهدون من المسلمين، والذين لايحتاجون إلى المقدمات الكلامية مع إيمانهم بمصادر التشريع التي يدور عليها علم أصول الفقه[1].

ومما يمكن إضافته في هذا المقام بالنسبة للمواد العلمية المكوِّنة لعلم أصول الفقه: الفوات الذي يجدر تسجيله ضمن مصادر علم أصول الفقه، وهي المادة الحديثية، المستفادة من علم الحديث، التي تجاهل التنصيص على مصدريتها المتكلمون، لعدم اختصاصهم بها، أو عدم اقتناع بعضهم بالجهود التي قدمها المحدِّثون. لكن مع ذلك، فقد تناول عامة الأصوليين ـ وخاصةً المتكلمين منهم ـ البحث في المسائل الحديثية، بناءً على أصولهم العقلية ومنهجهم الكلامي[2]، من غير تخصص في هذا العلم.

والمادة الحديثية المذكورة في كتب أصول الفقه أغلبها مادةٌ تخصصية يقتضي المنهج البحثي الرجوعَ فيها لأهل الاختصاص، ونقل أقوالهم واعتمادها خاصةً عند عدم توفر الكفاءة النقدية.

ثم إن علم الحديث من أوّل العلوم الإسلامية تدويناً وأقدمها تداولاً وبحثاً، إذ يعتبر القرن الثالث الهجري هوالقرن الذهبي لعلم الحديث[3]، والذي اكتملت فيه الصَّنعة والتصورات واتضح المنهج

---

(١) انظر: الردود والنقود، للبابرتي (١/ ١١١).

(٢) انظر نقد السمعاني لمن يتعامل مع السنة بالمنهج العقلي النظري: قواطع الأدلّة (٢/ ٤١٢).

(٣) انظر: المنهج المقترح لفهم المصطلح، لأستاذنا حاتم الشريف (ص٥١ ـ ٥٩).

واتَّحد، ووضعت أمهات المصنّفات ودواوين الإسلام.

ولعل من أبرز الملاحظات على الدراسات الأصولية الحديثية التي كتبها المتكلمون، ومن تابعهم: هو الكلام في مسائل السنة والأخبار وتفاصيلها، مع إهمال آراء المحدثين وأقوال المختصين، بل ومخالفة منهجهم بدون كفاءة علميّة موازية على الأقل.

ولعل أبا المظفَّر السمعاني (ت٤٨٩هـ) ـ وهو الفقيه الأصولي غير المتكلّم ـ يتفرّد من بين الأصوليين في كتابه «قواطع الأدلّة» بالمنهج الأمثل في التعامل مع مباحث السنة والأخبار، حيث يتتبع أقوال المحدثين، وينقل مذاهبهم، ويحتج بإجماعهم، ويذهب لرأيهم، وينافح عنه. بل ويُفرد النقل أحياناً عن كتبهم، حيث كان من مصادره في كتابه، كتاب «معرفة علوم الحديث» للحافظ أبي عبد الله الحاكم (ت٤٠٥هـ) والذي استفاد منه، ونقل مواضع أخرى كذلك مع التنصيص عليها[١].

وفي الجملة، كان سياق بحثه على نسق بحث المحدثين، من ذكر الآثار والسنن، وإيراد مذاهب المتقدمين والاحتجاج بأقوال الصحابة وإجماعهم، وتعداد الكتب والرجال المعتمدين. كما كان مُنكِراً لصنيع المتكلمين في التدخل في علم الحديث، ومُفنِّداً للزيادات منهم غير اللائقة لا بالفقه ولا بأصوله، كما يقول معلِّقاً على بحث المتكلمين في الخبر المتواتر: «وقد ذكر المتكلمون في هذه المسألة كلاماً كثيراً، إلا أن مرجعه إلى أصول الكلام، فتركنا ذلك لرغبتنا عنها واقتصرنا على القدر الذي يحتاج إليه الفقهاء»[٢].

وبعد هذا، لم يسلم علم الحديث في تطوراته اللاحقة لعصره

---

(١) انظر: قواطع الأدلّة (٢/ ٣١٢، ٣١٧، ٥١٦).

(٢) قواطع الأدلّة (٢/ ٢٥٠)، وانظر: (٢/ ٢٥٣).

الذهبي من تأثير تدخلات المتكلمين، حتى ظهر ذلك الأثر في المصنفات الحديثية المنهجية في القرون المتأخرة، وكان من سبب ذلك: اعتناق بعض المحدثين للمذهب الأشعري، وتأثير أصول الفقه في أصول الحديث ومصطلحه، حيث كان علم أصول الفقه نافذةً لعبور المؤثرات الكلامية بمحتوياتها المنطقية إلى ساحة علم الحديث[1].

وعلى أيّ حال، فالمادة الحديثية: مادةٌ أصيلة مؤثرة في أصول الفقه، ويحتاجها الفقيه، وتحتاج هي إلى إعادة صياغة على النَّهج الأول الذي قرَّره أهل الاختصاص من المحدثين.

* * *

(١) انظر: المنهج المقترح لفهم المصطلح، لأستاذنا حاتم الشريف (ص٧٧، ٨٥ ـ ٩٠).

المبحث الثالث

مقارنة وموازنة بين العِلمين

بعد هذه الجولة الإجمالية في نواحي كلا العِلْمين: المنطق وأصول الفقه، تظهر مجموعة من الأمور التي تستحق التسجيل والنّظر فيها على سبيل المقارنة والموازنة بعدة اعتبارات وحيثيات.

أولاً: من حيث موضوع العلم

فالذي يبحث فيه كل علم منهما؛ فإن المنطق يشتغل بالنّظر في العقل المطلق من حيث هو بقطع النظر عما يتعلق به، فيبحث في طريقة تفكير العقل مجرداً عن المؤثرات، ويحقق في صناعة صورة محايدة تقنع العقل البشري، بما فيه من عِلل وقصور، حتى تصل به إلى درجة القطع واليقين. لذا يتطلب البحث المنطقي منهجيةً في التفكير لا تتباين الأذهان في سلوك مساراتها، ولا ينشأ الغلط من وضعية قوانينها.

وهذا الهدف المنطقي قد يكون مثالياً يصعب تحقيقه نظرياً، ويُشكل تطبيقه واقعياً، بل قد يستحيل أحياناً، وقد نبّه ثلّة من المناطقة على عُسْر تحقيق بعض القوانين، كما هو الحال في صناعة الحد على الشرط المنطقي، والذي بيَّن ابن سينا (ت٤٢٨هـ) أن وضع الحدود

على غرض المناطقة هو «كالأمر المتعذّر على البشر»[1].

ولهذا كان من أبرز المنطلقات النقدية عند ابن تيمية (ت٧٢٨هـ) في نقده لعلم المنطق: عدم واقعية التقعيد المنطقي، وهذا مؤشرٌ على بطلانه، وهو سبب قلة انتفاع الناس منه، وانصرافهم عنه، وعدم التزام أهله به[2].

ويبيّن ابن تيمية إشكالية التقرير النظري الذي لايستقيم تطبيقه في الواقع بقوله: «... وإذا كان الكلام غيرَ حقٍ = لم يكن مطابقاً للخارج، فيريد المستمع أن يطابق بينه وبين الواقع فلا يطابقه ولا يوافقه، حتى يظن الظانّ أن الشارح أو المستمع لم يفهم مقصود المتكلم لعُسْرته، ولا يكون كذلك، بل لأن ما ذكره من الكلام ليس بمطابق للواقع، فلا يمكن مطابقته إياه»[3].

وما ذكره ابن تيمية منطبقٌ على واقع (بعض) القوانين المنطقية من جهة عدم الواقعية، وقلّة الجدوى.

وهذه النزعة التجريدية النظرية المنفكة عن اعتبار مؤثر الواقع والطبيعة: علامةٌ منهجية فارقة، وسمة جوهرية في التقرير المنطقي لها تأثيرٌ في مآل هذا العلم، والمردود السلبي المتوقع على الناظر فيه؛ لا لصعوبة تصوّر هذه القوانين فقط؛ بل لإشكال التطبيق أيضاً، والذي سيورث حيرةً وتردداً، وكلاماً متضاعفاً بغير حاجة أو في غير محلّه، كما حصل ذلك بالفعل في صناعة الحدود ثم نقدها بشكل متكلّف، حتى يصل الأمر إلى وضع عدد من الحدود لكل مصطلح، ثم الانشغال بشرحه وذكر محترزاته ونقد الحدود

---

(١) انظر: رسالة في الحدود، لابن سينا (ص٧٢، ٧٣، ٧٥).

(٢) انظر: الفتاوى، لابن تيمية (٩/٦، ٢٠، ٢٣).

(٣) الرد على المنطقيين، لابن تيمية (ص٧٢).

الأخرى، وذلك قبل مناقشة المضامين المطلوبة، وأصول المسائل المقصودة لذاتها.

أما علم أصول الفقه فهو يبحث في طريقة التفكير المتعلقة بأدلة الشرع، فالتفكير في أصول الفقه مرتبطٌ بالدليل الشرعي، ودائرٌ حول لغة الدليل. وهذا يوجب ارتباطاً من نوع خاص بين الفكر واللغة، فاللغة هنا هي الأصل والفكر تابع لها ومُقيّدٌ بها وليس مطلقاً. وهذا النوع غير متوفّر في المنطقيات التي تسلك سُنّة الرياضيات في تفريغ المادة من الصورة، وفك الارتباط بأي مؤثر لغوياً كان أو غيره، من أجل تحقيق الحياد المطلق.

ثانياً: من حيث المواد المكونة

فإن المادة الأساسية المكوّنة للقوانين المنطقية، والتي يدور في فلكها علم المنطق: مادة عقلية محضة، ويجري تقريرها بمقتضيات العقل أيضاً.

أما المادة الأساسية المكوّنة للقواعد الأصولية، والتي يتقوّم بها أصول الفقه: فهي مادة لغوية.

ويترتب على هذا:

ترتيب أولويات البحث ومنهجه ومآله في كلا العلمين:

فالمُقدَّم في النظر المنطقي هو صنع التصور العقلي عن الموضوع، ثم كيف يتمكن العقل من نسبة حكم لهذا التصور، وما هي أدلته. ثم يبحث في الخطاب المناسب للتعبير عن محتوى العقل بقالب محدد مسبقاً، وعقلي أيضاً.

فالمنطق يقدم البحث في طرق إنتاج الخطاب عقلاً، ثم كيف يمكن التعبير عنه لفظاً.

أما في أصول الفقه:

فالمقدَّم هو معرفة الدليل الشرعي، والذي نزل بلغة العرب، وحينها يلزم البحث في تفاصيل لغة العرب للاستفادة من دلالة النص الشرعي.

فأصول الفقه ينظر في كيفية تفسير الخطاب الموجود مُسبقاً، فيعتني باللفظ الشرعي، وكيف يمكن أن يفهم بشكل سليم لا كيف يُنتج، بل اللفظ سابقٌ وهو محل تطبيق القواعد.

ومشكلة بحث الأصول: هي في فهم هذا اللفظ اللغوي، المرتبط باللغة العربية ذات اللسان الواسع غير المرتَّب بشكل هندسي أو رياضي أو منطقي، بل هي سياقاتٌ مطلقة دَرَج العرب على التخاطب بها، والتجوّز في استعمالها، بل والإبهار بجمالياتها، فنزل الشرع بأعلى وأكرم صورة من هذا النمط اللغوي العربي، كما في الكتاب والسنة. وهذا الأمر هو الذي يعانيه أصول الفقه بالدرجة الأولى، وهو مؤثر في البنية المكوّنة للذهنية الأصولية، ولطبيعة الخطاب الأصولي.

وهذا محلّ تباين مع المادة المنطقية التي تنبثق عن العقل المجرَّد، وتحرص على فك الارتباط عن النسيج اللغوي المكوَّن من اللغات القومية، فتصنع شروطاً خاصة لألفاظها، وتضع خطابها اللغوي بشكل يقارب النمط الهندسي أو الرياضي، حتى يتساوق مع طريقة التفكير التجريدية والتي هي خاصية أساسية في الموضوعية الفكرية التي يبتغيها علم المنطق.

ثالثاً: من حيث الموضوعات

إذا نظرنا في ترتيب الموضوعات المدروسة، فإن كلا العِلْمين آلةٌ لعلم آخر في الوضع الأصلي له.

فالمنطق آلة للفلسفة، ثم نُقلت إلى علوم أخرى.

والأصول آلةٌ للفقه، ولا يستغني عنه طالب الاستدلال بنصوص الشريعة في أيّ علم آخر.

لكنَّ المنطق لكونه يبحث في المجهول؛ يطلب أولاً: وضع التصوّر عما يريد الحديث عنه، حتى تتوارد العقول على محل واحد. ولكي يتطابق التصوّر المطلوب لدى مختلف الناظرين؛ لا بد من وضع قالب لفظي منضبط يُمرِّر التصوّر السليم بين جميع الناس بشكل يرفع حالة الاختلاف، ومن هنا اشتغل المناطقة بصناعة التعريفات ومقدماتها اللفظية.

أما أصول الفقه فهو يبحث في الدليل الشرعي. وهو معلوم المصدر والمحل، وينظر في لغته وهي العربية، وهي المركَّبة على لسان المجتهدين في القرون الأولى بالسليقة، ثم المدوَّنة عن استقراء كلام أهل الاحتجاج باللغة.

ولكونه آلةٌ لاستنباط الأحكام الفقهية من الدليل الشرعي؛ نظر الأصوليون في الحكم وأقسامه حتى يتعرّف الفقيه على ما ينبغي أن يستخرجه من الأدلة. فيناقش أصولُ الفقه المصطلحات المتداولة التي يمكن إطلاقها على نوع الحكم المُستخرَج، إلا أن المصطلحات الأصولية والفقهية ليست اختراعاً حصرياً على هذا العلم، بل هي منبثقةٌ من أصل الاستخدام اللغوي، ثم تحوّلت إلى دائرة الاصطلاح

بعد التكرار والشيوع، فارتباطها بلغة العرب أصلٌ في وضعها، مع ما تعارف عليه الفقهاء والأصوليون.

فلا توجد مشكلة أوّليّة في التصوّر في أصول الفقه، كما هو الحال في المنهج المنطقي، والذي يفترض الورود على موضوع أو مصطلح مجهول، ثم يُلزم بصنع التصوّر له وفق خطوات وتصنيفات للموجودات وللصفات المتعلّقة بالمعرَّف لكي يُحصِّل الحدّ له، وهذه الإجراءات تطيل عملية النظر وتعقّد التطبيق، بخلاف المصطلح الأصولي فشيوعه اللغوي يختصر الطريق ويغني عن جدل الحدود التي تُلهي عن مقاصد البحث.

رابعاً: من حيث النظر في الأدلة

من جهة النّظر في الأدلّة فإن كلا العلمين يبحث فيها، إلا أنهما يفترقان في النّوع.

فعلم المنطق يبحث في الأدلة العقلية الخالصة أو المركبة.

وعلم أصول الفقه يبحث في الأدلة الشرعية، والتصرفات العقلية المستندة على الدليل الشرعي كالقياس.

والمنطق بالاستناد إلى الاستقراء العقلي يُقسِّم أدلته إلى ثلاثة:

استقراء، وتمثيل، وقياس.

أما أصول الفقه، فأدلته معتمدةٌ من الشرع، وليس له أحقية في اختراع أدلة لم يقرّها الشارع، وغاية ما يصنعه هو أن يتتبع ما يعتمده الشرع كأدلة، ولذلك كثيراً ما يعقد الأصوليون مبحث «الحجيّة» للنّظر في الأدلة التي تقتضي اعتماد الدليل لاستنباط الأحكام الشرعية.

خامساً: من حيث المدلول

فإن المنطق يتطلب مرتبة القطع واليقين في مدلول أدلته، لذا يشترط لها المقدمات الضرورية، فيبحث في مصادر العلم الضروري، ويضع سلسلة من الشرائط والاستقصاءات حتى يستفيد الناظر اليقين والقطع في المدلول.

لذلك؛ فإن علم المنطق يستبعد أو يستضعف الأدلة التي لا تؤدي إلى هذه الدرجة من المدلولات، ويرفض الاستدلال بالتمثيل والاستقراء لكون مدلولاتها ـ عند المناطقة ـ ظنية غير يقينية.

بخلاف أصول الفقه فإن أدلته نقلية سمعية، وهي ظنية المدلول على ما يقرره المناطقة، حيث يعتريها الظن من جهة الدلالة، أو من جهة الثبوت كأخبار الآحاد، أو منهما معاً.

وقد تنبَّه الغزالي (ت ٥٠٥هـ) للفرق في هذا المطلب، فأشار إلى لزوم التفريق بينهما عند البحث والاستدلال، فيقول: «... الاستقصاء الذي ذكرناه في العقليات، ينبغي أن يترك في الفقهيات رأساً، فخلط ذلك الطريق السالك إلى طلب اليقين، بالطريق السالك إلى طلب الظن، صنيع من سلك من الطرفين طرفاً، ولم يستقلّ بهما...»[1].

ووصْفُ الفقهيّات بالظنون[2] إنما يجري على الاصطلاح

---

(١) معيار العلم (ص١٧٦).

(٢) ناقش ابن تيمية في كتابه (الاستقامة) نشأة القول بظنيّة الفقه: تاريخه وأسبابه. انظر: (ص٤٧ ـ ٦٩).

قلت: من المرجَّح أن كثيراً من النصوص الشرعية ظني الدلالة في الفروع دون الأصول القطعية المُحكمة، ويشهد لوجود الظن في الأدلة مفاد قول علي ﷺ أن القرآ حمَّال أوجه، وهذا وجه قول الفقهاء: غالب الفقه مظنون... لكن الظن درجات.. فمنه الظن =

المنطقي/الكلامي، ولا يتفق عليه علماء الشريعة، خاصةً إذا أشعر بضعف أدلة الشرع ومدلولاته، بل مقتضى استقراء أحكام الشرع يفيد بكون أصولها وعامتها معلومة يمكن التيقن منها، كما ينصّ على ذلك ابن تيمية (ت٧٢٨هـ) بقوله: «ومن المعلوم لمن تدبّر الشريعة أن أحكامَ عامة أفعال العباد معلومةٌ لا مظنونة، وأن الظن فيها إنما هو قليل جداً في بعض الحوادث لبعض المجتهدين، فأمّا غالبُ الأفعال ـ مفادها وأحداثها ـ فغالبُ أحكامها معلومة، ولله الحمد. وأعني بكونها معلومة: أن العلم بها ممكن، وهو حاصل لمن اجتهد واستدلّ بالأدلّة الشرعية عليها، لا أعني أن العلم بها حاصلٌ لكل أحد، بل ولا لغالب المتفقهة المقلدين لأئمتهم، بل هؤلاء غالب ما عندهم ظن أو تقليد»[1].

وفي مجال الدلالات أيضاً؛ فإن المنطق لا يعتمد إلا مقتضى دلالة المطابقة والتضمن، ويُهمل دلالة الالتزام، يقول ابن سهلان الساوي (ت٥٤٠هـ): «والمستعمل في العلوم هي دلالة المطابقة[2]،

= الغالب، والظن المُقارب، والظن الضعيف... والشريعة أفادت بلزوم التعبّد بالظن الغالب، وأجمع الصحابة رضوان الله عليهم على ذلك، وهو وجه احتجاج الأصوليين بدليل (القياس) مع كونه دليلاً ظنياً.

ثم إن تأصيل علماء الأصول للإلزام بنظرية (الظاهر) مبني على أساس وجود النصوص الأكثر المحتملة لأكثر من معنى، لذلك كان الحل هو التمسك (بالظاهر) كما أصَّله الشافعي.. كذلك قامت المطالبة بالاحتجاج بدليل (الإجماع) لكونه حاسماً للمعاني المترددة في النصوص الظنية! وهذا وجه قيمة الإجماع لكونه يقلل من شتات الظنيات ويحصر الأفهام.. وعلى هذا الأساس حاول بعض أهل السنة محاربة ونفي (المجاز) لكونه يضعف التمسك بالظاهر، ويزيد التأرجح بين المعاني المحتملة في النصوص العقدية كنصوص الصفات، ومن باب أولى في نصوص الأحكام.

(١) الاستقامة (ص٥٥).

(٢) هي دلالة اللفظ بالوضع على تمام ما وضع له. التعريفات (ص١٤٠)، التوقيف (ص٣٤٠).

والتضمن[1]، لا دلالة الالتزام[2]، فإنها غير منحصرة، إذ اللوازم قد يكون لها لوازم وهكذا إلى غير نهاية»[3].

بخلاف أصول الفقه فإنه يعتمد دلالة اللزوم في استنباط الأحكام الشرعية لأن الأصل في هذا: الإيمان بأن النّص الشرعي لا يتطرق له الذّهول والنسيان، فكل ما يمكن أن يدل عليه فهو معتمد ومُراد شرعاً، كما في دلالة المفاهيم مثلاً، كدلالة مفهوم الموافقة، ودلالة الإشارة، فإنها دلالات لزومية، وهي على قياس منهج المناطقة غير مقبولة، وهذا ما لا يوافق عليه النهج الأصولي.

سادساً: من حيث الارتباط باللغة

من حيث الارتباط باللغة فإن نشأة المنطق في الظَّرف اليوناني، بكل ما يحمله من لغة وفكر؛ كانت مؤثرة في صياغة أفكاره ولغته المُعَبِّرة عنه، لذلك فإن اللغة اليونانية القديمة ساهمت في تشكيل العقل المنطقي للارتباط الوثيق بين اللغة والفكر.

ولما قامت الترجمة في العهد الإسلامي لكتب اليونان، اصطدم المترجمون بمُشْكل اللغة بين اليونانية والعربية، بالإضافة إلى السُّريانية اللغة الوسيطة التي ترجمت عنها بعض المصنَّفات.

ونجمت مجموعةٌ من الإشكالات عن هذه الترجمة المترددة في منهجها بين الترجمة الحَرْفية والترجمة بالمعنى، حيث تتابع عَدَدٌ من المناطقة على الشكوى من سوء الترجمة، بل عزى بعضهم انصراف

---

(١) هي دلالة اللفظ بالوضع على جزئه. التعريفات (ص١٤٠)، التوقيف (ص٣٤٠).

(٢) هي دلالة اللفظ بالوضع على ما يلازمه في الذهن. التعريفات (ص١٤٠)، التوقيف (ص٣٤٠).

(٣) البصائر النصيرية (ص٣٣).

الناس عن المنطق بسبب سوء الترجمة التي عقَّدت الألفاظ وصعَّبت العبارة.

وكان من بين الظواهر الناشئة عن الإشكالية اللغوية بين اليونانية والعربية، تلك المقارنات التي عقدها أكثر المناطقة المتقدمين بين الاستعمال اليوناني والعربي للمصطلحات والمفردات[1].

ولعل مِن أبرز الأمثلة التي يتبيَّن فيها أثر الفرق اللغوي:

١ ـ القضية المهملة: وهي إحدى أنواع القضايا باعتبار الكم، وهي القضية التي لم تسوّر، لا بسور كلي ولا جزئي، وليست مخصوصة بشخص كذلك، بل أهملت من بيان الكم فيهما، مثالها قول الله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلْإِنسَٰنَ لَفِى خُسْرٍ ۝٢﴾ [العصر: ٢].

فقد تضمنت الآية قضية مهملة؛ إذ إنها بحسب العُرْف المنطقي ليست مسوّرة بسور كلي ولا جزئي وهما عبارة عن ألفاظ محددة، ككل أو بعض، وليست مخصوصة بشخص. لكن في لغة العرب هذه الجملة تفيد العموم لاتصال لفظة (الإنسان) بـ (ال) المفيدة للاستغراق، وهو نفس المفهوم الذي تؤديه القضية الكلية عند المناطقة، لذلك لا يصح وجود قضية مهملة في لغة العرب، وعليه فلا يصح تقسيم القضايا المنطقية في اللغة العربية.

---

(١) انظر مثلاً:

ـ عند الفارابي، في مجموع المنطق عند الفارابي (١/ ١٣٥ ـ ١٤٠)، (٢/ ١٢١، ١٣٥، ١٣٨).

ـ عند ابن سينا، في الإشارات والتنبيهات (١/ ٢٢٠، ٢٢٩، ٢٤١، ٢٨٧، ٢٤٣، ٣٤٤).

ـ عند الخوارزمي، في مفاتيح العلوم (ص١٣٨، ١٤٠).

ـ عند ابن حزم، في التقريب (٤/ ١١٥، ١٣٢، ١٣٣، ١٥٦، ١٦٧، ١٨١، ١٨٩، ١٩٤).

ـ عند ابن سهلان الساوي، في البصائر النصيرية (ص٩٧، ٩٨، ١٠٢).

٢ ـ مسألة الرابطة في الجملة المنطقية: والمقصود بها الأداة التي تربط بين الموضوع[١] والمحمول[٢] في القضية الحملية عند المناطقة، ويبرّرون لذلك بأنه: لا بد من نسبة توسط بين المحمول والموضوع، وإلا لم تكن قضية، ومثال ذلك على تقريرهم: زيد هو كاتب، والرابطة (هو).

وهذا التقرير لا يستقيم مع لغة العرب، وقد ردّ النحاة قول المناطقة هذا بإجماع النحويين على أن الخبر إذا كان اسماً مفرداً لم يحتج إلى رابطة تربطه بالأوّل؛ لأن المخاطب يعرف أنه مسند إليه من حيث كان لا يقوم بنفسه[٣].

٣ ـ «ذكر الاستثناء (بلكن) في القياس الاستثنائي مع أن ما بعدها ليس مغايراً لما قبلها، وهي منقولة عن اليونانية، وكذا وضع كلمة (لو) للواقع مع أنها في العربية للامتناع»[٤]، ومثال ذلك على تقريرهم:

إن كانت الشمس طالعة، فالنهار موجود.

لكن الشمس طالعة.

إذن: النهار موجود.

وهذه الصياغة غير مستساغة في لغة العرب على هذا النحو، بل قد تكون ضرباً من العِيِّ في الخطاب عند العرب.

---

(١) هو الذي يحكم عليه بأن شيئاً آخر موجود له، أو ليس بموجود له. المعجم الفلسفي (٢/ ٤٤٧).

(٢) هو المحكوم به في القضية الحملية دون الشرطية، وأما في الشرطية فيسمى تالياً. المعجم الفلسفي (٢/ ٣٥٧).

(٣) انظر: البحر المحيط، للزركشي (١/ ١١٢ ـ ١١٣).

(٤) كتاب: أليس الصّبح بقريب، للطاهر بن عاشور (ص١٩٦).

أما الفوارق من جهة اللغة العربية:

فإن العربية، ويتبعها العلوم المتعلقة بها كالأصول، تهتم بالسِّياق والسِّباق واللِّحاق في الجملة لفهم المعنى، وكذلك تراعي القرائن الحالية والمقالية لفهم المقصود وتوجيه المعنى، كما أنها تعتني بالجُمل الإنشائية والخبرية؛ لأن الجمل الإنشائية تستنبط منها الأحكام، والجمل الخبرية قد تتضمن ما يفيد الحكم بصيغة الخبر.

بخلاف المنهج المنطقي، والذي نهايته العناية بالجملة الخبرية فقط من حيث الكم والكيف، وليس له عناية بالسياق ولا بالقرائن.

واعتباراً لهذا المعنى؛ نقد المازري (ت٥٣٦هـ) محاولة بعض الأصوليين معاملة النص الشرعي العربي وفق القوانين المنطقية، فقال في مَعرِض تعليقه على حديث (كل مسكر خمر وكل خمر حرام): «... وأما قوله في كتاب مسلم (كل مسكر خمر وكل خمر حرام) فإن نتيجة هاتين المقدمتين أنَّ كُلَّ مُسكرٍ حرام، وقد أراد بعض أهل الأصول أن يمزج هذا بشيءٍ من علم أصحاب المنطق... وهذا وإن اتفق لهذا الأصولي هاهُنا وفي موضع أو موضعين في الشريعة فإنه لايستمر في سائر أقيستها، ومعظم طرقُ الأقيسة الفقهية لايُسلك فيها هذا المسلك ولايُعرف من هذه الجهة...»[1].

وتابع الشاطبي (ت٧٩٠هـ) في نقد هذا المسلك، مُبيِّناً الأصل في التعامل مع نصوص القضايا الشرعية بقوله: «... إلا أن المُتحرَّى فيه إجراؤه على عادة العرب في مخاطباتها ومعهود كلامها... ولأن التزام الاصطلاحات المنطقية والطرائق المستعملة فيها مُبعِدٌ عن الوصول إلى المطلوب في الأكثر؛ لأن الشريعة لم تُوضع إلا على

(١) المُعلم بفوائد مسلم، للمازري (٣/ ٦٣ ـ ٦٤).

شرط الأمية، ومراعاة علم المنطق في القضايا الشرعية مُنافٍ لذلك»[1].

ومن الفوارق أيضاً:

أن اللغة المنطقية لغةٌ مباشرة محدَّدة ترفض كل ما يوهم بالاشتراك أو يُخلُّ بالفهم.

بخلاف لغة العرب فإن فيها سعة في التعبير والتفكير، فهي مثلاً تتقبل التعبير بالمجاز[2]، بل هو دليل البلاغة فيها، وقد استخدمه الشرع كذلك، وهو مقبول ومفهوم عند العرب في مخاطباتها، لكنه غير مقبول في لسان المناطقة لأنه يُخِلُّ بالفهم، ولا يبيِّن الماهية، وهو من قوادح الحدّ، ولا تتقبله صناعة القضايا والبراهين.

سابعاً: من حيث العلاقة بالواقع والثمرة التطبيقية

إذا نظرنا إلى العلمين من حيث العلاقة بالواقع وبالثمرة التطبيقية فإنا سنجد أن المنطق بحثه تجريدي في المفاهيم والكليات، ولا يعترف بأثر الواقع عليه ولا ينظر فيه ولا يستجيب له، لذا فإنه يرفض النّظر في الجزئيات لأنها تتسبب بالوقوع في الغلط في التصوّر والتصديق. وقد زادت النظرة التجريدية من وضع القيود والشروط التي صنعت حواجز دون تحقيق القوانين المنطقية كواقع يسهل التعامل معه، كما سبقت الإشارة إلى ذلك.

أما أصول الفقه فهو مرتبطٌ بالفقه، وبالثمرة التطبيقية المرادة

---

(١) الموافقات، للشاطبي (٥/٤١٨).

(٢) هو اسم لما أريد به غير ما وضع له لمناسبة بينهما كتسمية الشجاع أسداً. التعريفات (ص٢٥٧).

منه، من جهة أن ما لا ثمرة له من الأصول لا يُعتدُّ به ولا يحتاج إليه. كما أن بعض الأصول أُستدل عليها من التطبيقات النبوية، أو من تطبيقات الصحابة، بل تجاوز ذلك بعض العلماء فكوّن أصوله تخريجاً على تطبيقات أئمة مذهبه.

وهذا فرقٌ بين حدِّية آلية المنطق، ومرونة الأصول مع الفروع.

ثامناً: من حيث أثر العلمين على الناظر فيهما

فإنّ كِلا العِلْمين من علوم المَلَكات التي لا يُدرِك طالبها أثرها إلا بعد التمرين والتدريب، فأثرها بعيد المدى لكون تكوين الملكات مما يتطلب زمناً وذهناً قابلاً للتأمّل والنّظر.

وهذه من النقاط التي يتفق فيها العِلمان، بالإضافة لكونهما علمين معياريين لغيرهما، وآلة تتقدّم في النظر على غيرها.

الفصل الثالث

علاقة علم المنطق بالعلوم العقلية

- المبحث الأول: علاقة المنطق بالفلسفة.
- المبحث الثاني: علاقة المنطق بعلم الكلام.

تمهيد

يناقش هذا الفصل علاقة علم المنطق بالعلوم العقلية المؤثرة في تكوين المنهجية الفكرية لهذا العلم وطبيعة البحث المتكوّنة عنها، والتي ساهمت الفلسفة في تشكيلها.

كما يتناول تاريخ تفاعل العلم العقلي الإسلامي(= علم الكلام) مع علوم المنطق والفلسفة، والذي ساهم في تمريرها إلى الوسط العلمي الإسلامي إجمالاً، ثم إلى علم أصول الفقه تحديداً. وعلم الكلام يدخل في إطار البحث باعتباره أحد المداخل المركزية المُمهِّدة لتكوين العلاقة بين المنطق واصول الفقه.

ومن هذه الجهة كان من الجدير العناية بتحرير الصِّلة بين العلوم العقلية ذات العلاقة في الوحدة المنهجية الفكرية، والمؤثّرة بشكل متكامل أو متبادل في العقل العلمي الإسلامي عبر التطوّر الطبيعي للمراحل الزمنية العلمية.

* * *

المبحث الأول

علاقة علم المنطق بالفلسفة

تُعَدُّ مسألة العلاقة بين علمي المنطق والفلسفة من أبرز المسائل الجدلية التي كثر حولها الكلام والخلاف في تأريخ وتكوين العلوم الفلسفية.

ولعل حساسية الموقف الديني من الفلسفة؛ كانت باعثاً من بواعث ومسببات الخلاف، حيث تضمنت الفلسفة آراء ومقولات تخالف الأديان عموماً، وتضع أصولاً غير شرعية مما أدّى إلى نفور عام من البحث الفلسفي ومتعلقاته، والتي كان منها المنطق، لذلك برز الخلاف في توصيف النشاط المنطقي، وفي علاقته بالفلسفة.

وقد نُوقشت هذه المسألة في التراث الإسلامي وفي الدراسات الحديثة بعدة صيغ مترادفة أو متقاربة أحياناً، ومنها:

- هل المنطق جزء من الفلسفة أو أداة/ مقدمة لها؟
- هل المنطق علم أو آلة؟
- هل المنطق علم أو فن؟

وهذا الأخير أظهرُ في الدراسات الحديثة، مع فرقٍ يسير في المراد من لفظة «فن». ووجه المقابلة في هذه العبارات بين المعنيين في تصوير علم المنطق، أو استكشاف وضعية المنطق = هل هو علم

عملي آلي/إجرائي في مقابل الحكمة/الفلسفة التي هي علم نظري وليس مجرد آلة فنية؟ فإن صَحّت المقابلة افترقا، وإلا فلا.

وقد تمكّنت هذه المسألة كمشكلة تقليدية أساسية عند الباحثين في المنطق منذ وقتٍ مبكر، حيث يُذكر أن أرسطوطاليس حينما ذهب إلى تقسيم العلوم الفلسفية لم يجعل للمنطق مكاناً في هذه القسمة، في حين خالفه الفلاسفة الرِّواقيون فجعلوا المنطق جزءاً من الفلسفة وأفردوا له قسماً في مقابل العلم الطبيعي والأخلاق(١). بل كانت هناك تقسيمات قديمة لعلوم الفلسفة قبل العهد الأرسطي، وذلك عند أحد تلامذة أفلاطون الذي قسّم الفلسفة إلى:

١ ـ نظرية المعرفة (= المنطق).

٢ ـ الفلسفة الطبيعية (= الفيزياء).

٣ ـ الأخلاق.

ثم بعد ذلك اتسع معنى الفلسفة عند أرسطو، بحيث صارت تشمل كل المعارف العقلية(٢).

وفي الجملة؛ فالخلاف في أقسام الفلسفة وأبوابها مبنيٌّ في جزءٍ منه على الخلاف في هذه المسألة.

وفي العهد الإسلامي؛ تجدّد الخلاف في هذه المسألة وانبعث مرة أخرى خاصةً مع تصوير المنطق بأنه: (آلة)، وهذا ما فعله ابن سينا (ت٤٢٨هـ) حينما أطلق هذه اللفظة في تعريف المنطق(٣)،

---

(١) انظر: مقدمة د. محمد مهران لكتاب: تطور المنطق العربي (ص١٨ ـ ١٩).

(٢) انظر: مدخل جديد إلى الفلسفة، بدوي (ص٨). وموسوعة لالاند (٢/٩٧٨).

(٣) قلت: أما لفظة (الآلة) فهي موجودة في تعريف المنطق قبل ابن سينا، كما نجدها عند متّى بن يونس (ت٣٢٩) في تعريفه للمنطق كما سبق، بل نقلها أبو سليمان المنطقي (ت٣٩٢) من صريح لفظ أرسطو: «آلة العلوم» كما في صوان الحكمة (ص١٤٣)، =

والذي دفعه إلى ذلك ـ بحسب بعض الباحثين ـ هو محاولة تفسير أوفهم مصطلح (أورجانون) والذي يعني: (آلة) حيث تأثر بها في صياغة معنى المنطق[1]. مع أن كلمة (أورجانون) لم يطلقها أرسطو، بل نشأت بعده بقرون، حيث كانت هي العنوان الذي أُعطي لمجموع مؤلفات أرسطو في المنطق. ولا شك أن وصف طبيعة المنطق بأنه: (آلة) أثّر في فهم الناس لهذه المسألة، بالرغم من أنها مشكلة في ضبط المصطلح (أورجانون) الذي أثّر ـ مع مرور الزمن ـ في تحديد مفهوم المنطق.

هذا ما يتعلق بتاريخ المسألة، أما عند النظر في ذات المسألة فينبغي تقديم القول في معنى الفلسفة.

والبحث في تعريف الفلسفة ومفهومها هو من المشكلات الفلسفية العريقة التي يطول النظر فيها، وليس هذا مقام تحريرها.

ولعل من أسباب تشعّب القول في مفهوم الفلسفة، هو اختلاف جهة النظر إلى الفلسفة في نفسها بين العلم والنشاط الذهني، حيث إن الأظهر في طبيعة الفلسفة كونها «عملية أو نشاط أكثر من كونها موضوعاً أو بناءً للمعرفة، وتعريف النشاط أصعب دائماً من تعريف الكيان أو الشيء المحدد المعالم. ويحاول البعض أحياناً تجنب هذه الصعوبة بالقول: إنه لا يوجد شيء اسمه الفلسفة، بل يوجد فقط (تفلسف)، وهو النشاط العقلي الواعي الذي يحاول به الناس كشف طبيعة الفكر، وطبيعة الواقع، ومعنى التجربة الإنسانية»[2].

ومن جهة أخرى، فإن تعدد التعريفات واختلافها يتوقف ـ غالباً ـ

= إلا أن الباحثين المعاصرين يكادون أن يتفقوا على أنها أُطلقت من قِبَل تلامذة أرسطو.

(١) انظر: موسوعة الفلسفة، لبدوي (٢/ ٤٧٣).

(٢) الفلسفة: أنواعها ومشكلاتها، هنترميد (ص١٨).

على المدرسة الفلسفية التي ينتمي إليها القائم بالتعريف، فتتعدد التعريفات والمفاهيم تبعاً لفهم كل مدرسة لمعنى الفلسفة، ووظائفها وأغراضها.

ومن أبرز التعريفات المتداولة، مع اختلافات يسيرة، تعريف الحكمة المرادفة للفلسفة بأنها: «علمُ حقائق الأشياء، والعمل بما هو أصلح»[1].

وقيل: «علمٌ يُبْحث فيه عن حقائق الأشياء على ما هي عليه في الوجود بقدر الطاقة البشرية»[2].

وقيل: «علمٌ باحثٌ عن أحوال أعيان الموجودات على ما هي عليه في نفس الأمر بقدر الطاقة البشرية»[3].

ويمكن تقريب الفلسفة، بأنها مقاربةٌ عقلية لتفسير كل ما هو في محيط الإنسان، وكل ما يمكن أن يفكر فيه العقل البشري، وذلك عن طريق فرض التساؤلات المُمْكنة ثم تسجيل الإجابات المقترحة عنها، والجواب عن الإشكالات الواردة عليها.

وثمّة مدخلٌ اعتباري يساهم في تحرير علاقة علم المنطق بالفلسفة؛ من خلال فهم السياق الذي انبثقت فيه هذه العلوم.

فعند النظر في المحضن الذي نشأت فيه العلوم العقلية: تجدر ملاحظةُ أوّليّة وبدائية المعرفة المُنظَّمة عند الإنسان في تلك العصور القديمة، والذي يعيش حالات التكوّن الأوّليّ للمعقولات والمفاهيم العلمية، والمقدّمات الأوليّة التي تُبْنى عليها العلوم.

---

(١) مفاتيح العلوم، للخوارزمي (ص١٢٧).

(٢) التعريفات، للجرجاني (ص١٥٥).

(٣) كشاف اصطلاحات الفنون، للتهانوي (١/ ٤٩).

ففي تلك المرحلة لم تكن العلوم متمايزة كما هي عليه فيما بعد؛ لذا فإن موضوع التفكير حينئذ يتعلق بكل ما يمكن الكلام حوله من الطبيعة والرياضة والفلك والأخلاق والسياسة ونحو ذلك، مما يُشكِّل خليطاً معرفياً، تتداخل فيه المعارف في صورة علاقة عضوية أولية نشأت بين العلوم في المحضن الأول. ومنها الفلسفة والمنطق؛ نتيجة الأجواء العلمية العامة القائمة على التفكير والتأمل في جميع العلوم في سياق واحد.

ومِن ثَمَّ؛ فإنّ علم المنطق إفرازٌ لمجموعةٍ من المفاهيم المرتكزة أساساً على مقولات فلسفية معلومة، أو مختزنة في الذهن أو العقل الباطن، ونتج عن كل تلك المختزنات المتراكمة - لاحقاً - علم المنطق.

إذن؛ فعلاقة المنطق بالفلسفة علاقة ابتدأت وليدة منذ فترة الحضانة ثم تشكّلت بأشكال مختلفة حتى جاء أرسطوطاليس، وجعل للمنطق موضوعاً خاصاً متمايزاً عن غيره في البحث عن المعرفة، ووَزْنِ وعِيارِ طرائق التفكير، وكذا سائر العلوم الفلسفية الأخرى.

أما خلاف أهل العلم والفلسفة في هذه المسألة فقديم، وعامته يدور حول أقوالٍ ثلاثة:

القول الأول: أن المنطق جزءٌ من الفلسفة، وأحد أقسام علومها، مع اختلافٍ داخل هذا القول في تصنيف المنطق، هل هو قسم مستقل في مقابل القسم النظري والعملي، أم هو أحد أجزاء القسم النظري في الفلسفة؟ خلافٌ على قولين[1].

---

(١) انظر في حكاية الأقوال والخلاف: مفاتيح العلوم للخوارزمي (ص١٢٧)، وكشاف اصطلاحات الفنون، للتهانوي (١/ ٥١ - ٥٢)، ومناهج البحث عند مفكري الإسلام، للنشار (ص٣٦ - ٤٠).

القول الثاني: أن المنطق آلةُ الفلسفة ومقدّمتها، بمعنى أنه منهجُ بحثٍ يلزم فهمه وضبطه قبل الخوض في المسائل الفلسفية، وبعد ذلك تُطبّق الخطوات الآلية للمنطق على علوم الفلسفة.

القول الثالث: أن المنطق جزءٌ من الفلسفة، ومقدمةٌ لها في نفس الوقت، ومأخذ هذا القول ـ فيما يبدو ـ بالنظر إلى المنطق باعتبارين:

الاعتبار الأول: طبيعة تكوّن المنطق وتأليفه؛ الذي قام على أصول فلسفية وتصوّرات خاصة من أجل جَعْل المنطق مصدراً للمعرفة وطريقاً لاكتساب المجهول من المعلوم.

والاعتبار الثاني: النظر إلى المنطق كمنهجٍ بحثٍ يستخدمه الفيلسوف بطريقة آلية/إجرائية حينما يناقش المسائل ويضع الدلائل.

وحقيقة القول الثالث؛ أنه جمعٌ بين القولين، واعتبارٌ لجهة النّظر التي اعتبرها كل قول، مع اعترافٍ بأصل المكوّن الفلسفي لعلم المنطق، وهو حرف المسألة ومحل البحث.

فمنتهى هذا القول هو إثبات علاقة المنطق بالفلسفة على نحو ما ذهب إليه القول الأول.

أما القول الثاني، فلعله دُخِلَ عليه من جهة عدم التفريق بين المنطق كأفكار ذهنية مجرّدة، وبين تكوّنه كعلم قائم بذاته. فأمّا من حيث كونه أفكاراً ذهنية مجردة فإنه قد يصعب توصيف طبيعةَ المنطق وربط علاقته بالفلسفة. وأمّا من حيث تكوّنه كعلم؛ فإن الأظهر تفرُّعه عن الفلسفة؛ لأن وضع العلم المنهجي لا بد أن يسبقه تفلسف واستدلال في تقريره ووضعه، مما يعني صعوبة انفكاك المنهج المنطقي عن الأصل الفلسفي المنبثق عنه، حتى وإن تشكل في قوالب لغوية مختلفة.

مع التنبيه على أن القول الثاني ـ أن المنطق آلة ـ قد تكون له ملابسات ومؤثرات في التمسك به خارجةٌ عن حدّ الموضوعية؛ كأثر تسمية مجموع كتب أرسطو المنطقية (بالأورجانون) وتفسيرها بأنها (الآلة)؛ الذي أَوْهَم البعض بأن المنطق آلةٌ ليس للفلسفة فيه أثر.

ومن جهةٍ أخرى، فقد نصر القول بآلية المنطق بعض العلماء والفلاسفة كالغزالي والفارابي وابن سينا ـ على اضطرابٍ في رأيهما[1] ـ وابن رشد، حيث تمسكوا بالقول باستقلال المنطق عن الفلسفة من أجل محاولة توطين المنطق في البيئة الإسلامية بوصفه آلةٌ للبحث العقلي المحايد بوجهٍ عام. مع أن الغزالي عدَّ المنطق ضمن علوم الفلسفة في كتابه «مقاصد الفلاسفة»[2].

ومما يعضد القول بأن للفلسفة تأثير في تكوين الرؤية المنطقية الإجمالية والتي قد تنعكس على تقرير بعض القواعد والآليات؛ قرائن عدّة:

منها: انبعاث فكرة المنطق الأرسطي/الصوري من أصل فلسفي، يقوم على تقسيم الوجود إلى كلي وجزئي، وأن الكليات وجودها ذهني وليس في الخارج، وأن التصوّر ينبغي أن يُبنى على الكلي لا الجزئي[3].

فالمنطق في أصله وأُسّه الصّوري متفرّعٌ عن فكرة فلسفية في الوجود. ومسألة الوجود قضية فلسفية محضة لا يزال خلافها وبحثها عند الفلاسفة في القديم والحديث. كما أن مسألة بناء التصوّر قضية معرفية، ونظرية المعرفة قسمٌ متمكنٌ من الفلسفة قديماً وحديثاً. ولا

---

(١) انظر: منهاج البحث عند مفكري الإسلام، للنشار (ص٣٨، ٣٩).

(٢) انظر: مقاصد الفلاسفة، للغزالي (ص٣١).

(٣) انظر: مناهج البحث، للنشار (ص٥٣ ـ ٥٦).

يخفى أن الأساس الفلسفي لنظرية الحد الأرسطية قائمٌ على إثبات الكليات[1]، إلى غير ذلك من الأصول الفلسفية المكوِّنة لجملة من المسائل المنطقية.

ومنها: تداخل مباحث ومسائل العِلْمين ـ الفلسفة والمنطق ـ بناءً وتكميلاً وتتميماً، وهذا من قديم، يؤكّدُه ابن سينا (ت٤٢٨هـ) بتعليقه: «. . . وقد جَرَت العادةُ بأن تطول مبادئ المنطق بأشياء ليست منطقية، وإنما هي للصناعة الحِكَمية، أعني الفلسفة الأولى. . .»[2].

وعند استعراض بعض كتب المنطق، ككتاب «معيار العلم» للغزالي (ت٥٠٥هـ)؛ يمكن تسجيل مجموعة من المباحث الفلسفية في أصلها:

ـ مثل: مبحث الوجود، وعلاقته بمبحث الألفاظ[3].

ـ وتقسيم الموجودات بعدة اعتبارات[4].

ـ والبحث في مصادر الإدراك أو مصادر المعرفة[5].

ـ والبحث المطوّل في المقولات العشر[6]، وهو في عامة كتب المنطق.

ـ وشرح كثير من المصطلحات والحدود الفلسفية[7]، مُرتّبةً

---

(١) المصدر السابق (ص٥٧، ٦١ ـ ٦٢).

(٢) المدخل من كتاب الشفاء (١/ ١٠).

(٣) انظر: معيار العلم (ص٧٥).

(٤) المصدر السابق (ص٩٢ ـ ٩٣).

(٥) المصدر السابق (ص٨٩ ـ ٩٢).

(٦) المصدر السابق (ص١٠٧، ٣١٣ ـ ٣٢٩).

(٧) المصدر السابق (ص٢٨٤ ـ ٢٩٦، ٣٠٧).

على أبواب الفلسفة: الإلٰهيات ـ الطبيعيات ـ الرياضيات.

ثم يصرّح بعد ذلك الغزالي بأنه دخل في تفصيلات ليست متعلقة بالمنطق أو بمعيار العلم على حدّ تعبيره[1].

ومن القرائن الدالّة على ابتناء المنطق على الفلسفة: أنّ كل فلسفة أصبح لها منطق مستقل تبعاً لفلسفتها، وهذا ظاهرٌ منذ نشأة المنطق على يد أصحاب الفلسفة المشّائية، حيث نتج عن فلسفتهم المنطق الصّوري. وفي المقابل أنتجت الفلسفة الرواقية منطقاً موازياً خاصاً بها يعتمد على رؤيتها الفلسفية العملية الواقعية لا الصورية التجريدية، مما أثّر بدوره في إنكار الرواقيين (للكليّ)؛ لأنه واردٌ في الذهن فقط وليس له وجود في الخارج، فكان اعتمادهم على الجزئي الموجود في الخارج، والعمل به لقُرْبِه من الواقع والحقيقة المُدْركة بالحس، وهذا أثرٌ ظاهر للجانب الفلسفي في تكوين المنطق الرواقي.

ومن بابته، ما سُمّي بمنطق الإشراقيين وهو نتاج الفلسفة الإشراقية، وما ظهر في الفلسفة الحديثة يؤكد ذلك، ومنه: المنطق الوضعي القائم على الفلسفة العلمية الموضوعية.

بل إن نهضة المنطق الحديث قائمةٌ على نقض المنطق القديم، وهذا النقض اتّجه إلى جذوره الفلسفية أوّلاً.

فهذا التنوّع والاختلاف، بل والتباين في الدراسات المنطقية يدلّ على أن الفلسفة هي التي تفرز المنطق لا العكس، وأن المنطق هو فرعُ الفلسفة خلافاً للقول بأن المنطق مقدّمة وأداة الفلسفة.

---

(١) المصدر السابق (ص٣٤٧).

يقول أحد الفلاسفة المحدثين: «المنطق هو صميم الفلسفة»[1]، وذلك باعتبار أن دراسة الفلسفة إذا انتهت بصاحبها إلى تبيّن طريقه، فلا بد أن تسعى إليه حينذاك النظرية المنطقية لتدخل في الإطار العام الذي تبنّاه، دخولاً طبيعياً لا صنعة فيه[2].

يُضاف إلى ذلك، أن المنطق يُصنّف ضمن العلوم المعيارية «وهي تلك العلوم التي موضوعها الأحكام التقويمية، وهي: الأخلاق وموضوعها الخير، والجمال وموضوعه الجميل، والمنطق وموضوعه الحق»[3].

ومن المعلوم أن هذه العلوم إنما قامت على أسس فلسفية في البحث حول فلسفة الأخلاق. وفلسفة الجمال، وكذا ـ قياساً عليها ـ المنطق مبنيٌّ على فلسفة مختصة به أنتجته كباقي العلوم المعيارية.

* * *

وفائدة هذا البحث تبيّن الفرق الجذري بين علمي المنطق وأصول الفقه. فهذه العلاقة العتيدة بين المنطق والفلسفة قد تعني صعوبة تجاوزها واستخلاص أفكار بريئة غير منحازة لا يمكن ضمان تأثيرها من عدمه على العلوم التي تتداخل معها.

وفي هذا المقام، يظهر أن جذر علم المنطق عقلي فلسفي في أصله. وجذر علم أصول الفقه لغوي نقلي شرعي في أصله كذلك. ومن ثمَّ ليس من الدقيق وصفُ المنطق بالحيادية المطلقة أوالموضوعية المثالية، فإنها غير متحققة فيه، لذا فإن إدخاله على

---

(١) هو الفيلسوف الإنجليزي: برتراند رَسِل (ت١٩٧٠م). نقلاً عن كتاب: ما هو علم المنطق، ليحيى هويدي (ص٨).

(٢) انظر: ما هو علم المنطق، يحيى هويدي (ص٨).

(٣) موسوعة الفلسفة، لبدوي (٢/ ٤٥١).

العلوم الأخرى ليس محايداً مِن كلٍّ وجه، بمعنى أنه قد لا يسلم من التأثيرات الجانبية بسبب الجذر الفلسفي، وهو موطن التباس وتشغيب.

ويبقى التساؤل حول إمكان الفصل والتفكيك بين الجذر الفلسفي والجانب الآلي/الإجرائي لعلم المنطق. وهو ماحاوله علماء وفلاسفة الإسلام الذين شرّعوا للمنطق بوصفه منهجاً محايداً للبحث لا تأثير للفلسفة الميتافزيقية السلبية فيه.

* * *

المبحث الثاني

علاقة علم المنطق بعلم الكلام

يُعتبر علم الكلام من العلوم الإسلامية التي تُمثّل همزة وصل وجسر عبور بين العلوم العقلية ـ غير الإسلامية ـ والعلوم الإسلامية/ الشرعية بجامع تغليب المنهجية العقلية في الاستدلال والاحتجاج والمناظرة، لذا كان علم الكلام أولى العلوم الشرعية للتفاعل مع العلوم العقلية بحكم طبيعته ونزعته التي تكونت مع بنيته الفكرية المتمحورة حول العقل، الذي هو في المقابل محور البحث وأداته في علوم الفلسفة والمنطق.

ومن جهة أخرى، فإن المتكلمين المشتغلين بعلم الكلام هم من أوسع العلماء تبحّراً في كافة العلوم الشرعية واللغوية، مما ساهم في انتقال أفكارهم ومناهج بحثهم وطرائق استدلالهم إلى العلوم الأخرى التي اشتغلوا بها، خاصةً التي تقارب نشاطهم المنهجي، ومن أقربها وأكثرها علم أصول الفقه، الذي تطوّرت صِلتُه بالكلام من وقت مبكر إلى حدّ تجاوز الخصوصية العلمية، وفي هذا المعنى يعلّق الغزالي (ت٥٠٥هـ) على ذِكْر بعض المقدّمات الكلامية في كتب أصول الفقه؛ بقوله: «. . . وذلك مجاوزةٌ لحدّ هذا العلم وخَلْطٌ له بالكلام. وإنما أكثر فيه المتكلمون من الأصوليين **لغَلَبةِ الكلام على**

طبائعهم؛ فحملهم حبُّ صناعتهم على خلطه بهذه الصنعة»[1].

لذا كان من المناسب استكشاف علاقة علم الكلام بالفلسفة والمنطق بالأخص، وتأثيرها في تكوينه التاريخي والمنهجي الذي تنقّل بدوره إلى العلوم المخالطة له كعلم أصول الفقه.

* * *

أولاً: تعريف علم الكلام

من أقدم التعريفات لعلم الكلام، وصف الفارابي (ت٣٣٩هـ) له بقوله: «وصناعة الكلام مَلَكَةٌ يقتدر بها الإنسان على نصرة الآراء والأفعال المحدودة التي صرّح بها واضع الملّة، وتزييف كل ما خالفها بالأقاويل»[2].

ولعل التعريف الأكثر تداولاً؛ هو تعريف العَضُد الإيجي[3] (ت٧٥٦هـ): «علمٌ يُقتدر معه على إثبات العقائد الدينية بإيراد الحجج ودفع الشّبه»[4].

ومن التعريفات السائرة لعلم الكلام، تعريف ابن خلدون (ت٨٠٨هـ): «علمٌ يتضمن الحِجَاج عن العقائد الإيمانية بالأدلة العقلية والردّ على المبتدعة المنحرفين في الاعتقادات عن مذاهب السلف وأهل السُّنّة»[5].

---

(١) المستصفى (١/ ٤٢).

(٢) إحصاء العلوم (ص١٠٧ ـ ١٠٨).

(٣) هو عبد الرحمن بن أحمد بن عبد الغفار، عضد الدين الإيجي، الشيرازي، الشافعي، متكلم، مشارك في علم المعاني، والبيان، والنحو، والفقه، توفي سنة (٧٥٦هـ)، من مؤلفاته: الرسالة العضدية في الوضع، شرح منتهى السول، المواقف في علم الكلام. ينظر: طبقات الشافعية (٣/ ٢٧)، الشذرات (٦/ ١٧٤).

(٤) المواقف (ص٧). وانظر شرح التعريف المذكور في شرح المواقف للجرجاني (١/ ٣١ ـ ٣٤)، وحوله في شرح المقاصد للتفتازاني (١/ ١٦٣ ـ ١٦٦).

(٥) مقدمة ابن خلدون (٣/ ١٠٦٩).

وهذه التعريفات، وإن كانت من قبيل التعريف الوظيفي؛ إلا أنها تفيد عدة أمور:

١ ـ ارتباط هذا العلم بالملّة الدينية، وتطبيقه هنا في الدين الإسلامي، فهو علم إسلامي النشأة، واختصاصه بالعقائد/الإلٰهيات، ويمكن القول بأنه متفرّعٌ عن علم العقيدة بالمعنى الشمولي. مع وجود خلاف مشهور حول تسميته «بعلم الكلام»[١] وسبب اشتهاره بذلك بدلاً من علم أصول الدين أو علم العقيدة.

٢ ـ اعتماده على المنهجية العقلية في البحث والنّظر. ويؤكد هذه الخاصية الغزاليُّ (ت٥٠٥هـ) في تحديده للمسائل الكلامية، بقوله: «وحدّ المسائل الكلامية المحضة: ما يصحّ للناظر دَرْكُ حقيقته بنظر العقل قبل ورود الشرع»[٢].

٣ ـ أن علم الكلام: علمٌ منهجي يصنع قُدرةً في الاحتجاج، ومَلَكةً في الاستدلال والجدل والمناظرة. لذلك يقارنه بعض العلماء بالمنطق، حيث يقول التفتازاني[٣] (ت٧٩٣هـ): «... ولأنه يُورث قُدرةً في تحقيق الشرعيات كالمنطق في الفلسفيات...»[٤].

٤ ـ أن من وظائفه الأساسية: الردّ على المبتدعة، ودفع الشّبه، وتزييف الأقاويل الباطلة. يقول الغزالي عن علم الكلام: «وإنما

---

(١) انظر: شرح المقاصد للتفتازاني (١/ ١٦٤)، وشرح العقائد النسفية له، (ص١٦)، وشرح المواقف للجرجاني (١/ ٤٦)، ومذاهب الإسلاميين، عبد الرحمن بدوي (ص٢٩ ـ ٣٠).

(٢) المستصفى (٢/ ٣٩٩).

(٣) هو مسعود بن عمر بن عبد الله، سعد الدين التفتازاني، عالم، متكلم، مشارك في النحو والمعاني والبيان والفقه والأصلين والمنطق وغير ذلك، توفي بسمرقند سنة (٧٩٣هـ)، من تصانيفه الكثيرة: المقاصد في علم الكلام، وشرحه، التهذيب في المنطق. ينظر: الدرر الكامنة (٦/ ١١٢)، الشذرات (٦/ ٣١٩).

(٤) شرح المقاصد (١/ ١٦٤).

مقصوده: حفظ عقيدة أهل السُّنَّة، وحراستها عن تشويش أهل البدعة»[1]. كما تقدَّم التنصيص عليه في تعريف ابن خلدون الآنف الذكر.

* * *

ثانياً: تاريخ علم الكلام

يتفق أصحاب كتب المقالات وتصنيف العلوم والمؤرخون على أن نشأة علم الكلام كانت على يد المعتزلة فيما يقارب أوائل القرن الثاني، حيث كان شيخهم واصل بن عطاء[2] (ت١٣١هـ)، وعمرو بن عبيد[3] (ت١٤٤هـ) = يشكلان الطور الأول لمذهب الاعتزال، والذي اتسم إجمالاً بالاستجابة للإشكالات العقلية الواردة على النصوص أو بعض أحكام الشريعة، مع تفعيل العقل والرأي للبحث عن الجواب دون الاكتفاء بالنص.

ولعل هذا الميل إلى البُعد العقلي في الاستنباط والاجتهاد كان سبباً أوّليّاً للتفاعل في المستقبل القريب مع علوم الأوائل العقلية الوافدة.

وثمّة ما يفيد بأن القرن الثاني شهد ظهوراً وحضوراً للمقولات الفلسفية في الوسط العلمي الإسلامي، بحيث أصبحت ظاهرة لها آثار

---

(١) المنقذ من الضلال (ص١٩).

(٢) هو واصل بن عطاء أبو حذيفة المعتزلي، المعروف بالغزّال، متكلم، أديب، نشأ بالبصرة، وإليه تنسب المعتزلة لاعتزاله حلقة درس الحسن البصري، من آثاره: معاني القرآن، أصناف المرجئة، طبقات أهل العلم والجهل، توفي سنة (١٣١هـ). ينظر: وفيات الأعيان (٦/٧)، الوافي بالوفيات (٢٧/ ٢٤٥).

(٣) هو عمرو بن عبيد بن باب أبو عثمان البصري المعتزلي القدري، متكلم، توفي بحرّان سنة (١٤٤هـ)، من آثاره: الرد على القدرية، وكتاب في العدل والتوحيد. ينظر: ميزان الاعتدال (٥/ ٣٢٩)، الوافي بالوفيات (٢٧/ ٢٤٥).

سلبيّة تستحق الإنكار، حيث سُئل الإمام الفقيه أبو حنيفة[1] (ت١٥٠هـ) من أحد تلامذته عمّا يقوله «فيما أحدث الناس من الكلام في الأعراض والأجسام، فقال: مقالات الفلاسفة! عليك بالأثر وطريقة السلف...»[2].

وهذا يفيد أن الآراء الفلسفية انتشرت بين الناس فيما يقارب النصف الأول من القرن الثاني، وظهرت بشكل يستدعي الإنكار والنقد. والأظهر أنّ أبا حنيفة (ت١٥٠هـ) لم يباشر النّظر في المقولات الفلسفية؛ بل بَلَغتْه عن طريق المتكلمين المعتزلة المجاورين له في البصرة أو بغداد، لكنه نسبها إلى مصدرها من قول الفلاسفة.

وبنحوٍ من ذلك؛ ما جرى على لسان الشافعي (ت٢٠٤هـ)، إذ قال مُنْكِراً لظاهرة جرت في عصره: «ما جهل الناس ولا اختلفوا إلا لتركهم لسان العرب وميلهم إلى لسان أرسطاطاليس»[3].

وهذا الرواية ـ إنْ ثبتَت وسَلِمت من المُعارض[4] ـ تفيد بأن

---

(١) هو الإمام النعمان بن ثابت بن الكوفي، أبو حنيفة التيمي مولاهم، فقيه، مجتهد، إليه ينسب المذهب المشهور في الفقه، أصله من أبناء فارس، وولد، ونشأ بالكوفة، وتفقه على حماد بن أبي سليمان، توفي سنة (١٥٠هـ). ينظر: السير (٦/ ٣٩٠)، الجواهر المضية (١/ ٢٦).

(٢) ذم الكلام وأهله، لأبي إسماعيل الهروي (٥/ ٢٠٧).

(٣) سير أعلام النبلاء، للذهبي (١٠/ ٧٤)، وانظر: صون المنطق للسيوطي (ص١٥) نقلاً عن ابن جماعة في تذكرته بإسناده إلى الشافعي.

(٤) استنكر الذهبي (ت٧٤٨هـ) في كتابه السِّير(١٠/ ٧٤) صحة هذه الرواية عن الشافعي، وأفاد بأن في سندها راوياً مجهولاً، كما أن فيها نكارة في المتن من جهة أن كتب أرسطوطاليس لم تُترجم للعربية البتّة في زمن الشافعي؛ بحسب مايذهب إليه الذهبي!
قلت: لكن ثمّة احتمالية قد تقوّي صحة النقل؛ وهي أن الشافعي لم يطلع على تراث أرسطو مباشرة، بل وقف على ما انعكس منه على لسان المتكلمين، أي أنه تعرّف عليه عن طريق المتكلمين. =

الحراك الفلسفي لم يكن على سبيل المحاولات الشخصية، بل كان ظاهرةً عند «الناس» كما عبّر الشافعي، استحقت الإشهار والإنكار، بل ونتج عنها مردودٌ سلبيّ. ومن المعلوم أن الشافعي كان جُلَّ إنكاره منصبّاً على علم الكلام، والذي يظهر أيضاً؛ أنه اطّلع على نتاج المتكلمين وناظرهم عليه، وظهر له في لسانهم ما أشار إليه آنفاً. فعلى الأرجح، أن الشافعي تعرّف من خلال المتكلمين على ما نقده ونَسَبهُ للسان أرسطوطاليس.

ويؤكد هذا المذهب، ما ذكره الشهرستاني (ت٥٤٨هـ) عن تلامذة وأصحاب واصل بن عطاء (ت١٣١هـ) المؤسس التاريخي لمذهب الاعتزال، حيث ذكر لهم بعض المقالات المخالفة، التي يرى الشهرستاني أن أصحاب واصل لم يشرعوا فيها إلا بعد مطالعة كتب الفلاسفة[1]. ومن المعلوم أن تلامذته وأصحابه إنما كانوا في القرن الثاني الهجري.

= ويشهد لهذه النتيجة شدَّةُ نقد الشافعي لعلم الكلام ممايدل على اطلاعه عليه، وقد أورد البيهقي في كتابه: مناقب الشافعي (١/ ٣٨٥ ـ ٤٧٠) مجموعة من النقولات تثبت معرفة الشافعي الواسعة بالكلام، فهذه القرينة تُرجِّح وقوف الشافعي على نتائج مقولات أرسطو في تقريرات المتكلمين، لذا ناسب التعبير بكلمة(ميلهم) للسان أرسطو!

ومما يفيد في تقوية هذه النتيجة النقل الذي أورده ابن النديم في الفهرست (١/ ٦٦) عن ثعلب اللغوي أن (الفرَّاء ـ الإمام النحوي ـ كان يتفلسف في تأليفاته ومصنَّفاته، يعني: يسلك في ألفاظه كلام الفلاسفة)، والفرَّاء توفي سنة (٢٠٧هـ) وهو عراقي بغدادي معاصر للشافعي المتوفى سنة (٢٠٤هـ)، والشافعي سكن العراق قبل المائتين قرابة (السنتين) قبل ذهابه لمصر، فما انتهجه الفرّاء يفيد انتشار وظهور هذا المسلك في العراق، ويزيد من احتمالية وقوف الشافعي على بعض مقولات أو مصطلحات الفلاسفة؛ وأشهرهم أرسطو. وهذه الاحتمالية ربما تدفع تعليل الذهبي ـ لنكارة النقل ـ بعدم اطلاع الشافعي لكونه لم يُترجم، مع أن المشتهر تاريخياً أن أوائل الترجمات وقعت بيد ابن المقفع المتوفى سنة (١٣٩هـ) أي قبل ولادة الشافعي المولود سنة (١٥٠هـ)!

(١) انظر: الملل والنحل للشهرستاني (١/ ٤٦).

ويشهد لهذا الحضور التصاعدي للقول الفلسفي في الوسط العلمي الإسلامي توجّه الإرادة السياسية في صدر الدولة العباسية ـ التي قامت عام (١٣٢هـ) ـ لترجمة التراث اليوناني منذ خلافة أبي جعفر المنصور (ت١٥٨هـ)، حيث يصف أحد رواة الأخبار خلافة المنصور بقوله: «وكان أوّل خليفة تُرجمت له الكتب من اللغة العجميّة إلى العربية... وتُرجمت له كتب أرسطوطاليس من المنطقيات وغيرها... وسائر الكتب القديمة من اليونانية... وأُخرجت إلى الناس، فنظروا فيها وتعلقوا إلى علمها...»[١].

وهذا المشهد يفيد انتشاراً واسعاً لدرجة التعلّق والتأثير، والتي باشرها المتكلمون الذين كانوا هم الفئة المتفاعلة مع الاطروحات الفلسفية قبولاً ونقداً.

بل تجاوز التأثير إلى مجال أهل النحو واللغة، كما وُصِف أحد أئمة اللغة المتقدمين، وهو أبو زكريا الفرّاء (ت٢٠٧هـ) بأنه: «يتفلسف في تأليفاته ومصنفاته؛ يعني: يسلك في ألفاظه كلام الفلاسفة»[٢].

وهذا النوع من التأثير يفيد أن طبيعة العلاقة تجاوزت المعرفة الأوّليّة أو المطالعة العارضة إلى مستوىً أعمق بالتأثر في اللسان والخطاب في التأليف.

وإذا تجاوزنا مرحلة البدايات؛ فإن التأسيس المنهجي لمذهب المعتزلة وعلم الكلام كان في أواخر القرن الثاني الهجري وأوائل القرن الثالث على يد كلٍ من: أبي الهذيل العلّاف[٣] (ت٢٣٥هـ)،

(١) مروج الذهب ومعادن الجوهر، للمسعودي (٥/ ٢١١).

(٢) قاله ثعلب (ت٢٩١هـ)، انظر: الفهرست، لابن النديم (١/ ٦٦).

(٣) هو محمد بن الهذيل بن عبد الله بن مكحول أبو الهذيل العبدي، المعروف بالعلّاف، =

الذي يقول عنه الشهرستاني: «شيخ المعتزلة، ومُقدِّم الطائفة، ومقرِّر الطريقة، والمناظر عليها»[1]، وهو الذي كان عالماً بالفلسفة، كما شهد النظّام[2] له بذلك[3]، وكتب ستين كتاباً في الرد على المخالفين في دقيق الكلام وجليله[4]. كما أن له آراء كلامية/ فلسفية اقتبسها أو تأثّر بها من مقولات الفلاسفة[5].

والشخصية التاريخية الأخرى: أبو إسحاق النظَّام (ت٢٣١هـ) الذي وُصف بأن له دوراً خطيراً في خلط علم الكلام بالفلسفة، فقد خالط الفلاسفة وأخذ عنهم[6]، وطالع كثيراً من كتب الفلاسفة على التدقيق ككتب أرسطوطاليس[7]. ودوّن ما عند الفلاسفة وغيره من المِلَلِ والنِّحَل، واعتقد بعضها وبنى على بعضٍ آخر عدة مسائل وآراء هي إلى الفلسفة أقرب منها إلى الكلام[8].

ومن الشخصيات المؤثرة في تاريخ المعتزلة وعلم الكلام:

= متكلم، من شيوخ البصريين في الاعتزال، ردّ على المجوس، واليهود، والملحدين، والسوفسطائية. عَمِي، وخَرِف في آخر عمره، توفي بسامراء سنة (٢٣٥هـ). ينظر: وفيات الأعيان (٤/ ٢٦٥)، السير (١٠/ ٥٤٢).

(١) الملل والنحل للشهرستاني (١/ ٤٩).

(٢) هو إبراهيم بن سيّار بن هانئ، أبو إسحاق النَّظَّام، البصري، المتكلم على مذهب أهل الاعتزال، وله في ذلك تصانيف عدة منها: الرد على المانوية، كتاب الحركة، توفي سنة (٢٣١هـ). ينظر: السير (١٠/ ٥٤١)، معجم الفلاسفة (ص٦٧٣).

(٣) انظر: طبقات المعتزلة، للقاضي عبد الجبار (ص٥٦).

(٤) انظر: طبقات المعتزلة، للقاضي عبد الجبار (ص٥٥).

(٥) انظر: مقالات الإسلاميين، لأبي الحسن الأشعري (ص٤٨٥)، والفَرْق بين الفِرَق، لعبد القاهر (ص١٢٩)، والملل والنحل، للشهرستاني (١/ ٣٠، ٥٠).

(٦) انظر: الفَرْق بين الفِرَق، لعبد القاهر (ص١٣١).

(٧) انظر: طبقات المعتزلة، لعبد الجبار (ص٦١)، والملل والنحل، للشهرستاني (١/ ٥٣).

(٨) انظر مثلاً: الملل والنحل، للشهرستاني (١/ ٥٥ ـ ٥٦).

أبو عثمان عمرو بن بَحْر الجاحظ (ت٢٥٥هـ) والذي وُصِف بأنه «شيخ المعتزلة وفيلسوفها»[١]، فقد كان مطالعاً لكثير من كتب الفلاسفة، ومشاركاً في خَلْط وترويج المقالات الفلسفية بعلم الكلام[٢].

وهكذا، كان هناك مجموعة من شيوخ المعتزلة[٣] في هذه المرحلة المبكرة، وفي القرن الثالث الهجري؛ ساهموا في تبنّي وموافقة العديد من آراء ومقولات الفلسفة، وطالعوا ما كان رائجاً من الكتب الفلسفية في عصرهم، حتى اختلطت بالكلام وكانت جزءاً منه لا يمكن أن يتجاوزه مَنْ بعدهم.

يقول الشهرستاني (ت٥٤٨هـ): «ثم طالع بعد ذلك شيوخ المعتزلة كتب الفلاسفة حين نشرت أيام المأمون[٤] (ت٢١٨هـ) فخلطت مناهجها بمناهج الكلام، وأفردتها فناً من فنون العلم، وسمّتها باسم الكلام»[٥].

ويؤكد ارتباط متكلمي المعتزلة بالفلسفة، تلك الرؤية الواضحة لتكوين المُتكلِّم، ومفهوم العَالِم عندهم، التي عبّر عنها الجاحظ (ت٢٥٥هـ) بقوله: «وليس يكون المتكلِّم جامعاً لأقطار الكلام متمكِّناً في الصناعة، يصلح للرِّياسة، حتى يكون الذي يُحْسِن

---

(١) الفرق بين الفرق، لعبد القاهر (ص١٤٢).

(٢) انظر: الملل والنحل، للشهرستاني (١/ ٧٥).

(٣) انظرهم على التعيين، وآراءهم في الملل والنحل للشهرستاني (١/ ٣١، ٦٠، ٦٣، ٦٤، ٦٧، ٦٨، ٨٠).

(٤) هو الخليفة العباسي، أبو العباس عبد الله بن هارون الرشيد بن محمد المهدي ابن أبي جعفر المنصور، ولد سنة (١٧٠هـ)، اعتنى بالفلسفة وعلوم الأوائل، واعتنق الاعتزال، وامتحن الناس بخلق القرآن إلى أن مات في رجب في ثاني عشرة سنة (٢١٨هـ). ينظر: السير (١٠/ ٢٧٢)، تاريخ الخلفاء (ص٣٠٦).

(٥) الملل والنِّحل (١/ ٣٠).

من كلامِ الدين في وَزْنِ الذي يُحْسِن من كلامِ الفلسفة، والعَالِم عندنا هو الذي يجمعهما»[1].

لكن الجدير بالذِّكْر أن منطلق اهتمام المتكلمين بالفلسفة في أصله كان في سبيل الردّ على المخالفين والخصوم من الفلاسفة وغيرهم من أصحاب المِلل والأديان. وقد ذكر الخوارزمي[2] (ت٣٨٠هـ) أن أوّل المسائل التي تكلم فيها المتكلمون: هي في حدوث الأجسام والرد على الدهرية[3]... والردّ على المعطلة... والرد على الثنوية[4]... وعلى المُثلِّثة من النصارى... والردّ على من قال بكثرة الصانعين...[5].

كما حُكي في سيرة شيخ المعتزلة الأول: واصل بن عطاء (ت١٣١هـ) أنه: «ليس أحدٌ أعلم بكلام غالية الشيعة، ومارقة الخوارج وكلام الزنادقة والدهرية والمرجئة، وسائر المخالفين، والردّ عليهم منه»[6].

وقد تقدّمت الإشارة إلى الستين كتاباً التي دوّنها أبو الهذيل العلّاف في الرد على المخالفين.

---

(١) كتاب الحيوان (٢/ ١٣٤).

(٢) هو محمد بن أحمد بن محمد بن يوسف أبو عبد الله الخوارزمي الكاتب عالم مشارك في علوم، من آثاره: مفاتيح العلوم، توفي سنة (٣٨٠هـ). ينظر: الأعلام (٥/ ٣١٢)، معجم المؤلفين (٩/ ٢٩).

(٣) طائفة يقولون بقِدَم العالم، وينكرون الخالق، لكون المعلوم لا يقع إلا من جهة الحواس. الفَرْق بين الفِرَق (ص٣٤٦).

(٤) طائفة زعمت أن النور والظلمة صانعان قديمان، والنور منهما فاعل الخيرات والمنافع، والظلام فاعل الشرور والمضارّ، وأن الأجسام ممتزجة من النور والظلمة، وكل واحد منهما مشتمل على أربع طبائع، وهي الحرارة، والبرودة، والرطوبة، واليبوسة، والأصلان الأوّلان مع الطبائع الأربع مدبّرات هذا العالم. الفرق بين الفرق (ص٢٦٩).

(٥) انظر: مفاتيح العلوم للخوارزمي (ص٤٩).

(٦) طبقات المعتزلة، للقاضي عبد الجبار (ص٤٢).

ومفاد هذا؛ أن النشأة الأولى للكلام كانت للتفاعل مع كلام الخصوم والمخالفين من أجل الردّ والجدل، لكن مع مرور الزمن وسعة الاطلاع ومثارات البحث واختلاف العقول في التعاطي والقبول، تطوّر الحال وأصبح للكلام شكلاً جديداً في المآل. يقول الغزالي (ت٥٠٥هـ): «... فأنشأ الله تعالى طائفة المتكلمين، وحرّك دواعيهم لنصرة السّنة بكلام مُرتَّب يكشف عن تلبيسات أهل البدعة المحدثة... فمنه نشأ الكلام وأهله... ولكنهم: اعتمدوا في ذلك على مقدّمات تسلموها من خصومهم... وكان أكثر خوضهم في استخراج مناقضات الخصوم، ومؤاخذاتهم بلوازم مسلّماتهم، وهذا قليل النفع... نعم، لمّا نشأت صنعة الكلام، وكَثُرَ الخوض فيه، وطالت المدّة، تشوّق المتكلمون إلى محاولة الذّب عن السُّنَّة بالبحث عن حقائق الأمور، وخاضوا في البحث عن الجواهر[1]، والأعراض[2]، وأحكامها»[3].

ويقول الصَّفَدي[4] (ت٧٦٤هـ): في أثناء حكايته لتاريخ التراث اليوناني الفلسفي عند المسلمين؛ منبّهاً على أحد أسباب الالتفات للمقولات الفلسفية: «... فانفتح باب الجدل، واحتاج كلّ أحد إلى ترجيح مذهبه وقوله بحجّة عقليّة أو نقلية أو مركبةٍ منهما... وقَويتْ به حجّة المعتزلة وغيرهم، وأخذ أصحاب الأهواء ومخالفو السُّنَّة

---

(١) الجوهر: هو الفرد الذي لا يتجزأ. الحدود الأنيقة (ص٧١).

(٢) العرض: هو ما لا يقوم بذاته بل بغيره. الحدود الأنيقة (ص٧١).

(٣) المنقذ من الضلال (ص٢١ ـ ٢٤).

(٤) هو خليل بن أيبك بن عبد الله أبو الصفاء صلاح الدين الصفدي، الشافعي، مؤرخ، أديب، لغوي، ولد بصَفَد، توفي في سنة (٧٦٤هـ)، من مصنفاته: الوافي بالوفيات، تمام المتون في شرح رسالة ابن زيدون. ينظر: البداية والنهاية (١٤/ ٣٠٣)، شذرات الذهب (٦/ ٢٠٠).

مقدمات عقلية من الفلاسفة فأدخلوها في مباحثهم، وفرّجوا بها مضايق جدالهم، وبنوا عليها قواعد بِدَعهم...»[1].

و يقول في ذات الشأن؛ السّعْد التفتازاني (ت٧٩٣هـ): «ثم لما نُقلت الفلسفة إلى العربية وخاض فيها الإسلاميون حاولوا الرد على الفلاسفة فيما خالفوا فيه الشريعة، فخلطوا بالكلام كثيراً من الفلسفة، ليتحققوا مقاصدها فيتمكنوا من إبطالها، وهلمّ جرّاً إلى أنْ أدرجوا فيه معظم الطبيعيات والإلٰهيات»[2].

يتضح من هذا، أن علم الكلام تطوّر بشكل ملحوظ وتحدَّثت بياناته وتوسع نشاطه، وكان النظر في كتب الفلاسفة من أبرز الروافد التي شكلت الفكر الكلامي من أوائل القرن الثالث الهجري على الأقل، حيث واكبت حركة الاعتزال حركة الترجمة المُنظّمة في صدر العصر العباسي الأول، وبدأ الكلام تدريجياً ينحو النزعة الفلسفية، كما أشار إلى ذلك الغزالي. كما أن مطالعات شيوخ المعتزلة ونُظّارها لكتب الفلسفة كانت تؤتي ثمارها في تسريب المضامين وطرائق التفكير والمنهج الفلسفي إلى المحيط الكلامي، يقول التفتازاني (ت٧٩٣هـ) عنهم: «... ثم إنهم توغلوا في علم الكلام، وتشبثوا بأذيال الفلاسفة في كثير من الأصول، وشاع مذهبهم فيما بين الناس»[3].

وشيوع مذهبهم جعل الناس ينسجون على منوالهم، ويطرقون طرائقهم سواء في الشرعيات أو الفلسفيات.

يقول الجاحظ (ت٢٥٥هـ) واصفاً تأثير المعتزلة المتعدي: «لولا

---

(١) الغيث المسجم في شرح لامية العجم (١/ ٨٠).

(٢) شرح العقائد النسفية (ص١٨).

(٣) شرح العقائد النسفية (ص١٨).

مكان المتكلمين لهلكت العوام، واخْتُطِفت واسْتُرِقت، ولولا المعتزلة لهلك المتكلمون»[1].

وهكذا سيطر المتكلمون المعتزلة على قرابة قرنين من الزمان، حيث كان «علم الكلام بأيدي المعتزلة مائتي سنة، ما بين المائة والثلاثمائة»[2].

ويستمر نشاطهم في طبقة مؤثرة في تاريخ الاعتزال، وهي الفترة التي ظهر فيها الجبّائيان، أبو علي[3] (ت٣٠٣هـ)، وابنه أبو هاشم[4] (ت٣٢١هـ)، واللذان استمرا على نفس النسق في مجاراة متقدميهم في مقولاتهم، أو ما تفردوا به، وبعضه قريب من مذهب الفلاسفة[5]. كما كان لأبي هاشم رداً على فلسفة أرسطو في (الكون[6] والفساد)[7][8].

---

(١) كتاب الحيوان (٤/ ٢٨٩).

(٢) مفتاح السعادة، لطاش كبرى زاده (٢/ ١٤٨).

(٣) هو محمد بن عبد الوهاب بن سلام بن خالد بن حمزة بن أبان أبو علي الجبّائي، البصري المعتزلي، متكلم، ولد بجبا بخوزستان، وإليه تنسب الطائفة الجُبَّائية، وعنه أخذ الأشعري علم الكلام، توفي بالبصرة سنة (٣٠٣هـ). ينظر: الوافي بالوفيات (٤/ ٥٥)، معجم الفلاسفة (ص٢٥٨).

(٤) هو عبد السلام بن محمد بن عبد الوهاب، أبو هاشم الجبائي، من شيوخ المعتزلة، وإليه تنسب الطائفة البهشمية، توفي في شعبان سنة (٣٢١هـ)، من مؤلفاته: الجامع الكبير، النقض على أرسطاليس في الكون والفساد، الطبائع والنقض على القائلين بها. ينظر: السير (١٥/ ٦٣)، معجم الفلاسفة (ص٢٥٨).

(٥) انظر: الملل والنحل، للشهرستاني (١/ ٨٠).

(٦) هو اسم لما حدث دفعة كانقلاب الماء هواء؛ فإن الصورة الهوائية كانت ماء بالقوة، فخرجت منها إلى الفعل دفعة، فإذا كان على التدريج فهو الحركة، والكون هنا مصدر كان. التعريفات (ص٢٤١).

(٧) هو زوال الصورة عن المادة بعد أن كانت حاصلة. التعريفات (ص٢١٤).

(٨) انظر: الفهرست، لابن النديم (١/ ١٧٤).

بل ذُكر أن أبا هاشم ومدرسته تأثرت بالمنطق اليوناني تأثراً غير حميد، حيث ينتقد الشهرستاني (ت٥٤٨هـ) بعض المسائل التي انفرد بها أبو هاشم، فيقول عنه وعن أتباعه: «... وذلك أنهم سمعوا كلاماً من الفلاسفة وقرأوا شيئاً من كتبهم، وقبل الوصول إلى كُنْه حقيقته مزجوه بعلم الكلام غير نضيج... وأخذوا من أصحاب المنطق والإلـهيين كلامهم في تحقيق الأجناس والأنواع والفَرْق بين المتصوّرات في الأذهان والموجودات في الأعيان...»[١].

وخاتمة المذهب كانت في طبقة القاضي عبد الجبار الهمذاني (ت٤١٥هـ) صاحب أكبر موسوعة في مذهب الاعتزال في كتابه «المغني في أبواب العدل والتوحيد»، والذي ذُكر عنه أيضاً: أنه متأثرٌ بالمنطق اليوناني حيث استعمل بعضاً من قواعده[٢].

وفي هذه الطبقة كان أبو الحسين البصري (ت٤٣٦هـ)، تلميذ القاضي عبد الجبار، والذي يصفه الشهرستاني بقوله: «... والرجل فلسفي المذهب، إلا أنه روّج كلامه على المعتزلة في مَعْرِض الكلام فرَاجَ عليهم...»[٣]. ويترجم له القِفْطي[٤] (ت٦٤٦هـ) ضمن أخبار الحكماء، ويقول عنه: «... أبو الحسين المتكلم البصري، كان إماماً عالماً بعلم كلام الأوائل، قد أحكم قواعده، وقيّد أوابده وتصيّد

---

(١) نهاية الإقدام، للشهرستاني (ص١٥٩).

(٢) انظر: المغني، لعبد الجبار (١٥/ ١١٠)، نقلاً عن: المدخل لدراسة علم الكلام، لحسن الشافعي (ص٢٠٥).

(٣) الملل والنحل (١/ ٨٥).

(٤) هو علي بن يوسف بن إبراهيم، أبو الحسن، جمال الدين الشيباني القِفْطي، ويعرف بالقاضي، عالم، أديب، مشارك في النحو، واللغة، والفقه، والمنطق، والتاريخ، من مؤلفاته: أخبار النحويين، إصلاح خلل الصحاح، توفي سنة (٦٤٦هـ). ينظر: معجم الأدباء (٤/ ٢٨١)، الوافي بالوفيات (٢٢/ ٢١٠).

شوارده، وكان يتقي أهل زمانه في التظاهر به؛ فأخرج ما عنده في صورة متكلمي الملّة الإسلامية...»[1].

هذا المسار التاريخي لمذهب المعتزلة يثبت مدى تجذّر العلاقة بين علوم الفلسفة وبين متكلمي المعتزلة، والذين هم مؤسّسو ونُظّار علم الكلام، والذين شَقُّوا مسائله وابتكروا موضوعاته ثم تبعهم الناس على ما ابتدعوه سواءً المخالف والموافق.

ومما يشهد لمدى تعمُّق البحث الفلسفي في علم الكلام/ المعتزلي التأثير المعاكس الذي وقع على التقريرات الفلسفية للفلاسفة الإسلاميين كما وقع لابن سينا (ت٤٢٨هـ) حيث ذهب ابن تيمية (ت٧٢٨هـ) في تقييمه للرأي السينوي في الإلٰهيات بأنه مركّب من كلام الفلاسفة وكلام المعتزلة، فيقول: «وابن سينا ونحوه سلكوا في الإلٰهيات مسلكاً مركَّباً من كلام سلفهم اليونانيين وكلام المعتزلة...»[2]، وهذا تطوّر يفيد مدى تناسب وتناغم الاطروحة الكلامية/المعتزلية مع النسق الفلسفي.

ومن عباءة المعتزلة، وتحديداً في طبقة أبي علي الجبائي (ت٣٠٣هـ)؛ وُلد ونشأ المذهب الكلامي المنافس، والخصم الفكري اللدود للمعتزلة؛ وهو مذهب الأشعرية، وكان شيخه المؤسس أبو الحسن الأشعري[3] (ت٣٢٤هـ) تلميذاً لشيخ المعتزلة في وقته

---

(١) إخبار العلماء بأخبار الحكماء، للوزير القفطي (ص١٩٢).

(٢) شرح الأصبهانية (ص١٠٧).

(٣) هو علي بن إسماعيل بن إسحاق، أبو الحسن الأشعري، البصري، متكلم، مشارك في بعض العلوم، إليه ينسب المذهب الكلامي، ولد بالبصرة، وسكن بغداد، تتلمذ للمعتزلة أولاً ثم رجع، وردّ على الملحدة والمعتزلة والجهمية وغيرها، توفي ببغداد سنة (٣٢٤هـ)، من تصانيفه: الرد على ابن الراوندي، الإبانة عن أصول الديانة، مقالات الإسلاميين. ينظر: الوافي بالوفيات (٢٠/ ١٣٧)، معجم الفلاسفة (ص٦٥).

أبي علي الجبائي (ت٣٠٣هـ)، ثم انشق عنه، وعن مذهب الاعتزال الذي اعتنقه في صدر حياته، إلا أن الأشعري مارس ذات النشاط في الردّ على المخالفين، وخاصةً الفلاسفة، وقد ذكر ابن تيمية (ت٧٢٨هـ) أنّ لأبي الحسن الأشعري كتاباً في «مقالات غير الإسلاميين» ذكر فيه من اختلاف الفلاسفة وأقوالهم ما لم يذكره الفارابي ولا ابن سينا[١]، وهذا دليل على سعة معرفته واطلاعه على الفلسفة ومذاهبها.

لكن المحور الغالب في عمل الأشعري، وكذا الأشاعرة من بعده؛ هو مناقضة المعتزلة والرد عليهم، وتتبع كلامهم ومسائلهم، والتي ـ كما تقدم ـ اصطبغت منهجاً ومسائلاً بالنزعة الفلسفية، وتابعهم الأشاعرة على النظر فيها. فليس للأشاعرة ـ من حيث التكوين ـ جهداً تأسيسياً لعلم الكلام، أو تأطيراً لنشاطه أو تغييراً في مناهجه، بقدر ما كان اجتهادهم في تزييف أقوال المعتزلة ودحض شبههم، ومقاربة الحق فيما يرونه صواباً.

ومما يمكن تأكيده في سياق الاتصال بالمنطق؛ دراية شيخ الأشعرية ومؤسِّسها أبي الحسن الأشعري (ت٣٢٤هـ) بعلم المنطق بالتحديد من خلال تطبيقاته وبعض الآراء المنقولة عنه، فقد ورد في بعض مصنفاته استعماله لجملة من صور الاستدلال المنطقي[٢]. بل حينما نُقل الخلاف في مسألة: تركيب الحدّ من وصفين فأكثر ـ وهي

---

(١) انظر: الرد على المنطقيين (ص٣٧٩)، ومذاهب الإسلاميين، عبد الرحمن بدوي (ص٥٠٥، ٥١١).

(٢) انظر مثلاً: اللّمع للأشعري (ص٢٤، ٢٦، ٣١، ٤٤، ٧١، ٧٤)، والملل والنحل للشهرستاني (١/ ٩٥، ١٠٠). وانظر ذكراً لبعض الآراء المنهجية والمنطقية المنقولة عن الأشعري في كتاب: مجرّد مقالات الأشعري، لابن فورك (ص١٠ ـ ١٧، ٢٤٧، ٢٩٢، ٣٠٤).

مسألة منطقية ـ نَقَل الأشاعرةُ رأيَ أبي الحسن الأشعري في المنع منها[1]. كما نُقل عنه رأيٌ في أنّ الحدَّ هو ذات المحدود نفسه خلافاً لمن ذهب إلى أنه غير المحدود، بل كلامٌ دالٌ عليه[2].

وكما يقرّر المؤرخون؛ فإن مذهب الأشاعرة من أكثر المذاهب تطوّراً ودوراناً حول آراء الشخصيات المؤثرة. وقد تناول ابن خلدون (ت٨٠٨هـ)، في مقدمته تأريخ علم الكلام[3]، لكنه اقتصره على علم الكلام بعد الأشعري، متجاوزاً ما يقارب المئتي سنة قبله، وهو فواتٌ كبير ربما يكون مقصوداً لمناقضة المعتزلة المُتَّهمين في التراث الأشعري. لكن مما لا شك فيه؛ أنّ ثمّة حلقات مفقودة في تاريخ علم الكلام في القرن الثاني والثالث الهجري بالتحديد، فالغالبية العظمى من المصنّفات والمؤلفات الكلامية في هذين القرنين لم تصل للوقت الحاضر. ومِنْ ثمَّ فإنّ البحث التاريخي في هذه الفترة تعتريه صعوبات بالغة تُلجأ الباحث إلى تلمس القرائن والتقاط الشواهد المتوفرة، وصياغة سياق مقارب لها حتى تتضح الصورة وتتناسب الأحداث.

ووجه جدارة هذه المرحلة المتقدمة بالاهتمام؛ أنها كانت المؤسِّسة لمسارات البحث ومنهجه، والموجِّهة لطريقة النقاش، والحاكمة على مَنْ بعدها بحيث لا ينفك من يلي هذه المرحلة إلا مناقشة ما سبق نقاشه وتبنّي أحد الآراء السابقة أو البناء على بعضها أو الردّ عليها. وقد سبق عرض مدى توغّل البحث الفلسفي في النشأة

---

(١) انظر: البحر المحيط، للزركشي (١/ ١٠٥)، نقلاً عن كلام لعبد القاهر البغدادي في أحد كتبه المفقودة.

(٢) انظر: كتاب الحدود الكلامية والفقهية، لابن سابق الصقلّي (ت٤٩٣)، (ص٨٨ ـ ٨٩).

(٣) انظر: المقدمة (٣/ ١٠٨٠ ـ ١٠٨٣).

الكلامية، فكثير من متكلمي المعتزلة تبنّى أو تأثر بآراء الفلاسفة، وقد شهد بذلك الخبير بمذهب المعتزلة ـ والمتمذهب به سابقاً ـ أبو الحسن الأشعري (ت٣٢٤هـ) في مقالاته حينما حكى نفيهم في الأسماء والصفات، ثم قال: «... وهذا قولٌ أخذوه عن إخوانهم من المتفلسفة الذين يزعمون أن للعالم صانعاً... غير أنّ هؤلاء الذين وصفنا قولهم من المعتزلة في الصفات لم يستطيعوا أن يُظهروا من ذلك ما كانت الفلاسفة تُظهره، فأظهروا معناه بنفيهم... ولولا الخوف لأظهروا ما كانت الفلاسفة تُظهره من ذلك ولأفصحوا به...»[1]. وهذه شهادةٌ تاريخية قيّمة في بيان تأثير الفكر الفلسفي في رأي وتكوين العقل المعتزلي المؤسِّس لعلم الكلام.

وربما نشأ قولهم من المقولات الفلسفية كما أشار الأشعري آنفاً وتتبع ذلك الشهرستاني في كتابه «الملل والنحل»، بل بعضهم ـ كما تقدم ـ خلط كلام الفلاسفة بكلام المعتزلة كما ذُكر ذلك عن النظّام (ت٢٣١هـ)، والجاحظ (ت٢٥٥هـ)، وأبي الحسين البصري (ت٤٣٦هـ)، حتى أصبحت صفة المتكلم تُسامت صفة المتفلسف كما نصّ عليه الجاحظ في المنقول عنه سابقاً.

وعند مطالعة كتب المقالات التي تنقل آراء المتقدمين من المتكلمين تظهر جليّاً مسائل الإلٰهيات والطبيعيات، والتي هي فلسفية الأصل والمنشأ، ثم نُقلت إلى المحيط الكلامي، كما يقول ابن خلدون (ت٨٠٨هـ) واصفاً آراء «الأقدمين» من المتكلمين: «... وربما أن كثيراً منها مقتبسٌ من كلام الفلاسفة في الطبيعيات والإلٰهيات»[2].

---

(١) مقالات الإسلاميين (ص٤٨٣).

(٢) المقدمة (٣/ ١٠٨١).

وبعد هذا فلا يسع من بعدهم، سواءً من الأشاعرة أو غيرهم إلا متابعة ذلك الإرث والدوران في فلكه كماً وكيفاً.

أما القرن الرابع والخامس الهجري؛ فإنه يمثل المرحلة الانتقالية من سيادة المعتزلة إلى سيادة الأشاعرة، حيث شهد صدر القرن الرابع نشأة المذهب على يد المؤسِّس أبي الحسن الأشعري (ت٣٢٤هـ)، مع استمرار مزاحمة المعتزلة في طبقة القاضي عبد الجبار الهمذاني (ت٤١٥هـ)، وتلميذه أبي الحسين البصري (ت٤٣٦هـ) إلا أن المذهب الأشعري كانت له الصّولة على يد مجموعة من أئمته، من أبرزهم:

القاضي أبي بكر بن الطيب الباقلاني (ت٤٠٣هـ)، الذي كان مُطَّلِعاً على تراث المعتزلة، ومُتتبِّعاً له بالنقد والرد حتى في أصول الفقه كما في كتابه «التقريب والإرشاد» الذي تتبع فيه بالنقض آراء المعتزلة الأصولية، أو الكلامية المرتبطة بأصول الفقه[1]. كما إن الباقلاني كان على اطلاع واسع بالفلسفة وعلومها وآثارها، بدليل تصدِّيه بالردّ على الفلاسفة في عددٍ من كتبه، من أبرزها كتاب: «دقائق الكلام في الردّ على من خالف الحق من الأوائل ومنتحلي الإسلام»، والذي تضمن نقداً للمنطق اليوناني كذلك، كما نص عليه ابن تيمية[2].

والذي يظهر أن الباقلاني كان قانعاً على نحوٍ ما بعددٍ من المسائل والقواعد المنطقية، والتي أوردها بصيغة مختصرة في صدر بعض كتبه؛ كموضوع الحد وشروطه، والعلم وأقسامه: الضروري

---

(١) في الجزء المطبوع من كتاب «التقريب والإرشاد»: ما يقارب الستين موضعاً يتتبع فيها الباقلاني آراء المعتزلة نقداً ورداً.

(٢) انظر: الفتاوى (٩/ ١٠، ٦٣، ٢٣٠).

والنظري، ومصادر العلم الضروري أو مدارك العلوم، وقوانين الفكر الأساسية المنطقية، وفكرة التناقض... وغير ذلك[1].

ويذكر ابن خلدون (ت٨٠٨هـ) النَّقلة النوعية التي نهض بها الباقلاني في تهذيب الطريقة الأشعرية «ووضع المقدمات العقلية التي تتوقف عليها الأدلة والأنظار، وذلك مثل إثبات الجوهر الفرد والخلاء، وأن العَرَض لا يقوم بالعَرَض، وأنه لا يبقى زمانين، وأمثال ذلك مما تتوقف عليه أدلتهم، وجعل هذه القواعد تبعاً للعقائد الإيمانية في وجوب اعتقادها لتوقُّف تلك الأدلة عليها...»[2]. ومفاد هذا أن الباقلاني استند على بعض الآراء والأصول الفلسفية في تقريراته الكلامية، كما اتَّبع الطريقة الجدلية المنطقية في عرض أدلته[3].

والشخصية التالية البارزة في تاريخ الأشاعرة هي: إمام الحرمين أبو المعالي الجويني (ت٤٧٨هـ)، الذي مارس الكلام والأصول والفقه وكان إماماً فيها.

والشأن في علاقته بالفلسفة[4] والمنطق بالتحديد أوضح وأقرب

---

(١) انظر: التمهيد للباقلاني (ص٣٤ ـ ٤٠)، والتقريب والإرشاد (١/ ١٧٤ ـ ١٧٦، ١٩٩ ـ ٢٠٠)، (١/ ١٨٣، ١٨٨، ١٩٠، ٣٣٨).

(٢) المقدمة (٣/ ١٠٨٠ ـ ١٠٨١).

(٣) انظر: مقدمة محمد عبد الهادي أبو ريدة لكتاب (التمهيد) للباقلاني، (ص٢٢، ٢٣، ٢٥)، كما ينقل (ص١٣) كلاماً للمستشرق بروكلمان ـ في دائرة المعارف الإسلامية ـ يقول فيه: «أن الباقلاني أدخل في علم الكلام أفكاراً جديدة مأخوذة من الفلسفة اليونانية... مثل فكرة الجوهر الفرد، والخلاء، والقول بأن العَرَض لا يحتمل بالعَرَض وأنه لا يبقى زمانين»، وهذا ما نصَّ عليه ابن خلدون في النقل المذكور قبله.

(٤) يؤكد الشهرستاني في الملل والنحل (١/ ٩٩) استفادة الجويني من قول الفلاسفة.

بدلالة تصريحه بتبني بعض المسائل المنطقية في الحد والاستدلال[1]، وتقديمه لبعض المقدمات الكلامية والمنطقية في جملةٍ من كتبه[2].

ثم بعد هذين الإمامين، يكاد يتفق المؤرخون على الدّور التاريخي الذي قام به أبو حامد الغزالي (ت٥٠٥هـ) في دعم المنطق وترويجه في علمي الكلام وأصول الفقه على وجه الخصوص، حتى نُسبت له الأوّلية في خلط المنطق بأصول المسلمين الكلامية والأصولية[3].

والأظهر أن الغزالي لم يكن له سَبْقٌ خاصٌ في إيراد وبحث مسائل الفلسفة والمنطق وخلطها بعلوم الإسلام، بل كانت ممتزجة مختلطة بعلم الكلام ـ خاصةً ـ من وقت مبكر على يد المعتزلة وتبعهم على ذلك بعض الأشاعرة، لكنها كانت على نحوٍ خاص بخلاف صنيع الغزالي، الذي تميّز عمن قبله بكونه دارساً متخصّصاً في الفلسفة وعلومها، كما يذكر ذلك عن نفسه[4]. ثم قام بوضع مصنّفات خاصة؛ في «مقاصد الفلاسفة» لتوضيح آراء الفلاسفة وبيانها، ثم وضع كتابه «تهافت الفلاسفة» في الرد عليهم. بالإضافة إلى التخصص في التآليف المنطقية بصورة مكتملة، كما يضعها المناطقة، بشكل لم يُسبق إليه عند المتكلمين لا المعتزلة ولا الأشاعرة. هذه الميزات والجهود الظاهرة أضفت بريقاً على دور الغزالي وعمله مما أضعف الانتباه للطريق المُمهدة قبله، فما فعله الغزالي هو إنضاجٌ للثمرة وإبرازٌ لها وتسويغٌ لتناولها والتفاعل معها.

ثم بعد ذلك، دَلَفت مرحلة المتأخرين والتي كان في مقدِّمتها:

---

(١) انظر: البرهان (١/ ٧٧، ٩٧، ٩٩، ١٠٢، ١٠٥ ـ ١٠٨، ١٢٢).

(٢) انظر: الإرشاد للجويني (ص٢٥ ـ ٣٧)، والشامل، له (ص٩٧ ـ ١٢٠).

(٣) انظر: الرد على المنطقيين لابن تيمية (ص٣٨٢)، ومقدمة ابن خلدون (٣/ ١٠٨٢).

(٤) انظر: المنقذ من الضلال، للغزالي (ص٢٥).

طبقة الفخر الرازي (ت٦٠٦هـ)، والسيف الآمدي (ت٦٣١هـ)، وقد كانا أكثر إعمالاً للحَرْف الفلسفي والمنهج المنطقي.

فالرازي يقدِّم في كتابه «المُحصَّل» مقدمةً مختلطة، من مسائل منطقية وكلامية، ويقدِّمها على أنها الركن الأول من أركان علم الكلام[1]. أما الآمدي فإنه في موسوعته الكلامية «أبكار الأفكار في أصول الدين» يضع مقدمة كلامية، ثم يُرْدِفُها بمقدمة منطقية شاملة بحرف المناطقة وشرطها[2].

أما حال المتأخرين من المتكلمين في علاقتهم بالفلسفة وعلومها، فيلخِّصه ابن خلدون (ت٨٠٨هـ) في مقدمته بقوله: «... ثم توغّل المتأخرون من بعدهم في مخالطة كتب الفلسفة، والتبس عليهم شأن الموضوع في العِلمين فحسبوه فيهما واحداً من اشتباه المسائل فيهما... ولقد اختلطت الطريقتان عند هؤلاء المتأخرين، والتبست مسائل الكلام بمسائل الفلسفة بحيث لا يتميّز أحد الفَنّين من الآخر، ولا يحصل عليه طالبه من كتبهم، كما فعله البيضاوي في الطوالع، ومَنْ جاء بَعدُه مِنْ علماء العَجَم في جميع تآليفهم»[3].

ويؤكد التفتازاني (ت٧٩٣هـ) ذلك بقوله: «... كما اشتهر فيما بين المتأخرين من خلطِ كثيرٍ من مسائل الطبيعي والرياضي بالكلام»[4].

ثم يفسّر التفتازاني هذا الاتجاه من المتأخرين نحو الفلسفة، بقوله: «لما كان من المباحث الحِكَمية ما لا يقدح في العقائد الدينية،

---

(١) انظر: المُحصَّل، للرازي (ص٨٠، ٨١ ـ ١٤٦).

(٢) انظر: أبكار الأفكار، للآمدي (١/ ٧٣ ـ ٢١٤).

(٣) مقدمة ابن خلدون (٣/ ١٠٨٢، ١٠٨٣).

(٤) شرح المقاصد (١/ ١٨٢).

ولم يناسب غير الكلام من العلوم الإسلامية = خلطها المتأخرون بمسائل الكلام إفاضةً للحقائق، وإفادةً لما عسى أن يُستعان به في التقصّي عن المضايق...»[1]، فالدافع هو المناسبة النَّسقية بين الفلسفة وعلم الكلام.

ويبيّن ابن خلدون، في موطن آخر، ما صنعه المتأخرون بعد أن صار الكلام والفلسفة عِلمين متقاربين كأنهما فنٌّ واحد عندهم، ثم يقدِّم لصنيعهم ومذهبهم تفسيراً: «... ثم غيّروا ترتيب الحكماء في مسائل الطبيعيات والإلـٰهيات، وخلطوهما فنّاً واحداً؛ قدموا الكلام في الأمور العامة، ثم اتبعوه بالجسمانيات وتوابعها، ثم بالروحانيات وتوابعها إلى آخر العلم، كما فعله الإمام ابن الخطيب [= الرازي] في المباحث المشرقية، وجميع مَنْ بَعْدَه مِنْ علماء الكلام... والمتكلمون إنما دعاهم إلى ذلك؛ كلام أهل الإلحاد في معارضات العقائد السلفية بالبدع النظرية، فاحتاجوا إلى الردّ عليهم من جنس معارضتهم، واستدعى ذلك الحجج النظرية...»[2].

ويضيف آخر: «... ثم إن الإسلاميين لما رأوا في العلوم الحِكَمية ما يخالف الشرع الشريف وضعوا فنّاً للعقائد، واشتهر بعلم الكلام، لكن المتأخرين من المحققين أخذوا من الفلسفة ما لا يخالف الشرع وخلطوا به الكلام لشدّة الاحتياج إليه... لكنهم لما لم يكن أخذهم وخلطهم على طريق النقل والاستفادة بل على سبيل الردّ والاعتراض والنقض والإبرام في كثير من الأمور الطبيعية والفلكية والعنصرية = قام أشخاصٌ من الإسلاميين كالنَّصير، وابن رشد، ومن

---

(١) شرح المقاصد (١/ ١٨٤).

(٢) المقدّمة (٣/ ١١٤٦ ـ ١١٤٧).

غير الإسلاميين؛ وانتصبوا في ردّهم، فصار فنُّ الكلام كالحكمة في النقض وتزييف الدلائل»[1].

والمُتحصّل مما سبق:

أن علوم الفلسفة والمنطق امتزجت بعلم الكلام منذ نشأته كعلم مستقل على يد النّظّار من المعتزلة، وساهمت في تشكيل العقل والموضوع الكلامي، ويشهد لهذا:

- التاريخ المتراكم الذي سبق سرده من العلاقات العميقة والمطالعات المكثَّفة على المعارف الفلسفية التي كوَّنت مُنظِّري الفكر الكلامي.

- المتابعة في البحث على نفس النسق والموضوع الفلسفي في المدونة الكلامية، سواءً بالمناقضة والرد للمقولات الفلسفية، أو البناء عليها وتسويغها في الوضع الإسلامي، أو التلفيق بينها وبين الرأي الشرعي.

- الطبيعة الفلسفية للمسائل المدروسة، واللغة العلمية الاصطلاحية التي تداول المتكلمون بها مناقشة المباحث الكلامية.

- المطالبة بالدراية الفلسفية في تأهيل وتكميل الشخصية الكلامية، كما ورد على لسان الجاحظ (ت٢٥٥هـ).

وهكذا تطورت علاقة علم الكلام بعلوم الأوائل مع مرور الزمن، وأخذت العناصر الفلسفية والمنطقية طريقها إلى التدوين والبحث والنّظر، حتى نطق جملة من المتكلمين بجملة من الآراء الفلسفية على صورة يحتملها الوسط الشرعي.

وأصبح من السائغ وصف علم الكلام بأنه علمٌ (مُولَّد) على

---

(١) كشف الظنون، حاجي خليفة (١/ ٦٨٣ ـ ٦٨٤).

لسان بعض المؤرخين كما قال الذهبي[1] (ت٧٤٨هـ)، في أثناء ترجمته لرجل اشتغل بعلم الكلام: «... ولهذا ذم علماء السلف النّظر في علم الأوائل؛ فإن علم الكلام مُولَّدٌ من علم الحُكماء الدّهريّة...»[2].

لكن هذه العلاقة كانت على وجه الانتقاء والاختيار، وليس الاستنساخ والنقل المحض، كما حصل عند بعض المتأخرين، وإن لم تَخلُ الآراء الفلسفية من النقد والمناقضة عند عامة المتكلمين.

* * *

ثالثاً: علاقة علم الكلام بالمنطق

عند تحرير القول في علاقة علم الكلام بعلم المنطق؛ لا بد من التفريق بين وجهين أو مقامين لعلم الكلام، وهما:

- علم الكلام كمسائل وموضوعات.
- وعلم الكلام كمنهج في المعرفة والبحث.

المقام الأول: علم الكلام كمسائل، وهو من هذا الوجه يقابل الفلسفة:

يقول التفتازاني (ت٧٩٣هـ): «... فوقَعَ الكلامُ للملّة بإزاء الحكمة النظرية للفلسفة»[3]، وهو متأثّرٌ بها في تكوينه وتطوراته كما سبق بيانه، وعلى أقل الأحوال فقد تأثر بها في ابتداع المسائل واختراعها حتى وإن خالف القول الفلسفي.

---

(١) هو محمد بن أحمد بن عثمان بن قايماز، أبو عبد الله، شمس الدين التركماني الأصل،الدمشقي، الذهبي، الشافعي، محدّث، ومؤرخ، ولد وتوفي بدمشق سنة (٦٧٣هـ ـ ٧٤٨هـ)، من تصانيفه: تاريخ الإسلام، سير أعلام النبلاء، العِبَر في خبر من غبر. ينظر: الوافي بالوفيات(٢/ ١١٤)، الشذرات(٦/ ١٥٣).

(٢) ميزان الاعتدال (٣/ ١٤٤)، في ترجمة الفقيه الحنبلي المتكلّم أبي الحسن ابن الزّاغوني (ت٥٢٧هـ).

(٣) شرح المقاصد (١/ ١٥٨).

ويؤيد هذه النتيجة عدة أمور:

أ ـ الاتفاق في الموضوع: فمن المعلوم أن أهم أبواب الفلسفة وأصل علومها هو باب (الإلٰهيات) والمسمى بالفلسفة الأولى.

وفي المقابل، فإن موضوع علم الكلام البحث في الذّات الإلٰهية وما يتعلق بها.

يقول الآمدي (ت٦٣١هـ): «... العلم المُلقَّب بعلم الكلام، الباحث في ذات واجب الوجود، وصفاته، وأفعاله، ومتعلقاته...»[1].

ويبين الغزالي (ت٥٠٥هـ) أن بحث الإلٰهيات جزءٌ من الكلام، فيقول متحدثاً عن علوم الفلسفة: «... الإلٰهيات، وهو بحث عن ذات الله ﷻ وصفاته، وهو داخل في علم الكلام أيضاً»[2].

ويعترف المتكلمون بهذا الاتفاق بين موضوعي الفلسفة الإلٰهية وعلم الكلام إلا أنهم يُفرِّقون بينهما من جهة قانون النّظر، يقول الإيجي (ت٧٥٦هـ) في الحديث عن موضوع علم الكلام: «قيل: هو ذات الله تعالى... وقيل: هو الموجود بما هو موجود، ويمتاز عن الإلٰهي [= الفلسفة] باعتبار؛ وهو أن البحث ههنا على قانون الإسلام...»[3].

ويفيد التفتازاني (ت٧٩٣هـ) أن المتقدمين من المتكلمين جعلوا موضوع الكلام هو الموجود، فيقول: «... فالمتقدمون من علماء الكلام جعلوا موضوعه الموجود بما هو موجود، لرجوع مباحثه

---

(١) أبكار الأفكار (١/ ٦٨).

(٢) إحياء علوم الدين (١/ ٣٤).

(٣) المواقف (ص٧).

إليه»[1]، ومعناه: توسيع دائرة التداخل بين علمي الفلسفة والكلام حتى يشمل البحث في كل الموجودات، فيدخل بحث الطبيعيات والرياضيات بالإضافة إلى الأصل في الإلـهيات، وهذا مستقر منذ عهد المتقدمين.

ويتأكد هذا المعنى في تقرير المِكْلاتي (ت٦٢٦هـ): «... فاعلم أن علم الكلام: صناعة نظرية، وليس له موضوع واحد.

والسبب في ذلك أن المتكلم؛ لما كان قصده تبيين البراهين على صحة الاعتقادات الدينية، والاعتقادات مختلفة باختلافات المسائل: فمنها ما هو من العلم الطبيعي، ومنها ما هو: من العلم الإلـهي = فاختلف ذلك الموضوع لاختلاف المسائل...»[2].

ومفادُ هذه المقدمة؛ أن التوارد على محل واحد مشترك في البحث سيكون مصدراً وسبباً للتقارب والتداخل، أو التأثر والاستفادة ولو على سبيل المناقضة.

يقول ابن خلدون (ت٨٠٨هـ) مُفسِّراً سبب اختلاط مسائل علم الكلام بمسائل الفلسفة: «... وتشابَهَ موضوع علم الكلام بموضوع الإلـهيات، ومسائله بمسائلها، فصارت كأنها فنٌّ واحد... وصار علم الكلام مختلطاً بمسائل الحكمة وكتبه محشوّة بها، كأن الغرض من موضوعهما ومسائلهما واحد، والتبس ذلك على الناس... وإنما جاء الالتباس من اتحاد المطالب عند الاستدلال»[3].

ب ـ أقوال بعض العلماء والمؤرخين التي أفادت وجود تأثر واستفادة، بل وخلط بالآراء والأصول الفلسفية عند جملة من

---

(١) شرح المقاصد (١/ ١٧٦).

(٢) لباب العقول في الرد على الفلاسفة في علم الأصول (ص١١).

(٣) المقدمة (٣/ ١١٤٦ ـ ١١٤٧).

المتكلمين[1] من المعتزلة خاصة، وكذا الأشاعرة، في طبقة متقدمة كما في القرن الثالث والرابع الهجري، أما القرن الخامس وما بعده؛ فالشأن فيه أظهر، كما حصل في طبقة الغزالي ثم من بعده، يقول تاج الدين السبكي[2] (ت٧٧١هـ) مقرِّراً ذلك: «فقد خاض حجة الإسلام الغزالي والإمام فخر الدين الرازي في علوم الفلسفة ودوّنوها، وخلطوها بكلام المتكلمين»[3].

ج ـ نوعية المسائل المدروسة وعُنْوانها واصطلاحها، فمن خلال استعراض كتب الكلام المتقدمة أو كتب المقالات التي تنقل آراء المتقدمين يظهر الكمُّ البالغ من المسائل والاصطلاحات والصياغات التي كُتبت بحرف الفلاسفة على لسان المتكلمين. فالبحث في العرض، والجوهر، والجسم، والهيولى، وأجناس الأعراض وهي: الألوان، والحركات، والطعوم، والحيّز، والمحل، والسكون والحركة، والكُمُون، والظهور، ونحو ذلك من اللغة والرأي والاصطلاح التي تجدها شائعة في خطاب المتكلمين.

وهذا الشيوع الاصطلاحي والموضوعي لمفردات الفلسفة يبين مقدار التأثر بالفلسفة على المدى البعيد حتى أصبحت جزءاً متغلغلاً، وحالةً منتشرةً في الحقل والخطاب الكلامي بغضّ النظر عن مصدرها الفلسفي.

---

(١) انظر مثلاً: الملل والنِّحَل للشهرستاني (٤٦/١، ٥٠، ٥٣، ٥٥، ٦٠، ٦٤، ٦٧، ٦٨، ٧٥، ٨٥، ٩٩).

(٢) هو عبد الوهاب بن علي بن عبد الكافي، تاج الدين السبكي، الشافعي، فقيه، أصولي، ولد سنة (٧٢٧هـ)، أفتى ودرّس، وتولى القضاء، توفي سنة (٧٧١هـ)، من تصانيفه: رفع الحاجب عن مختصر ابن الحاجب، طبقات الشافعية الكبرى. ينظر: طبقات الشافعية (١٠٤/٣)، الشذرات (٢٢٢/٦).

(٣) معيد النّعم ومبيد النقم، للسبكي (ص٧٨).

المقام الثاني: علم الكلام كمنهج للبحث والنّظر:

يعتبر هذا الوجه من علم الكلام هو الأقل ظهوراً، والمتأخر وجوداً من وجه المسائل والموضوعات، حيث لا يكاد يوجد كتابٌ مفرد أو مُخصَّص في بعض الأبواب للحديث عن منهج البحث وطرق الاستدلال وأنواع الأدلة عند المتكلمين في القرون المتقدمة كالقرن الثالث والرابع الهجري.

ويعتبر القاضي أبو بكر الباقلاني (ت٤٠٣هـ) من أوائل من أفرد أبواباً لهذا النوع المنهجي من العلم كما في كتابه «التمهيد» على هيئة مقدّمة متصلة تضمنت مسائل وأصولاً في المنهج والأدلّة[1]، ثم تبعه جملة من المتكلمين بعده.

ويتفق عامة المتكلمين على وجود الجانب المنهجي القانوني لهذا العلم، وإن لم يُفْردوه باسم خاص، كما في المنطق مع الفلسفة أو في أصول الفقه مع الفقه، وإن سُمي بكتاب «النّظر» عند بعض المتكلمين لكنه لم يظهر له تحديد ولا إفراد في التصنيف الكلامي.

يقول الغزالي (ت٥٠٥هـ) في بيان الوجه المنهجي لعلم الكلام: «... فأما علم الكلام؛ فمادته: الميْز بين البراهين والأغاليط، والميْز بين العلوم والاعتقادات، والميْز بين مجاري العقول ومواقفها»[2].

والتمييز والتقويم وظيفةٌ منهجية تتفرَّع عن أصول منهجية وأدلَّة كلية.

ويقول الشهرستاني (ت٥٤٨هـ) في وصف حالة الخلاف

---

(١) انظر: التمهيد، للباقلاني (ص٣٤ ـ ٤٠).

(٢) المنخول (ص٥٩).

المنهجي بين المتكلمين من المعتزلة، وبين السلفية الأَثَرِيَّةِ المنهج: «وكانت بين المعتزلة وبين السلف في كل زمان اختلافات في الصفات، وكان السلف يناظرونهم عليها، لا على قانون كلامي، بل على قول إقناعي»[1]. ثم يمتدح أبا الحسن الأشعري (ت٣٢٤هـ) بعد خروجه على المعتزلة وردّه عليهم: «... وانحاز إلى طائفة السلف ونصر مذهبهم على قاعدة كلامية...»[2].

كما يفيد أيضاً في تقدُّم وجود التقنين العقلي والتقعيد المنهجي لعلم الكلام من وقت مبكر على خلاف المنهج السلفي الذي يعتمد النّص الشرعي ويقدُّمه ويكتفي به غالباً عن الخوض في أدلة العقول.

ويقول عضد الدين الإيجي (ت٧٥٦هـ) في مقارنة المنطق بالكلام: «... إنما سُمِّي كلاماً؛ لأنه بإزاء المنطق للفلاسفة»[3].

ويعلِّق الجرجاني (ت٨١٦هـ) في شرحه على هذا الموطن بقوله: «... إنما سمي الكلام كلاماً؛ إما لأنه بإزاء المنطق للفلاسفة؛ يعني: أن لهم عِلماً نافعاً في علومهم، سَمَّوه بالمنطق، ولنا أيضاً علم نافع في علومنا سمَّيناه في مقابلته بالكلام»[4].

ويقول سعد الدين التفتازاني (ت٧٩٣هـ) في حديثه حول أسباب تسمية علم الكلام بهذا الاسم: «... ولأنه يورث قدرة على الكلام في تحقيق الشرعيات كالمنطق في الفلسفيات»[5]، ومفاده: أنه كما أن

---

(١) الملل والنحل (١/ ٣٢).

(٢) المصدر السابق، وانظر أيضاً (١/ ٩٣).

(٣) المواقف (ص٨).

(٤) شرح المواقف (١/ ٤٦).

(٥) شرح المقاصد (١/ ١٦٤).

المنطقَ مقدِّمةٌ منهجية في الدراسة الفلسفية؛ فكذلك علم الكلام المنهجي مقدّمةٌ للبحث في الشرعيات العقدية.

ما سبق؛ يفيد في إثبات الناحية المنهجية في علم الكلام لدرجة مقارنته بعلم المنطق في علاقته بالفلسفة، إلا أن علم الكلام لم تفترق الناحية المنهجية فيه عن الناحية الموضوعية التي تبحث المسائل على التفصيل، بخلاف الحاصل في المنطق والذي أصبح علماً مستقلاً، ومقدمة منهجية للفلسفة، كذلك في أصول الفقه هو علم مستقل، وهو المقدمة المنهجية لعلم الفقه. أما علم الكلام فلم تتحدد ولم تستقل لديه هذه الناحية المنهجية، بل كانت غالباً على هيئة مُقدِّمات نشأت متأخرة في الكتب الكلامية، حيث ظهرت في النصف الثاني من القرن الرابع الهجري أوائل الكتب التي قدّمت بمقدمة منهجية؛ ككتاب «شرح الأصول الخمسة» للقاضي عبد الجبار الهمذاني (ت٤١٥هـ) وبصورة أكثر شمولاً وانتظاماً عند الباقلاني (ت٤٠٣هـ) في كتابه «التمهيد»[١].

وعلى كل حال، فإن الجانب المنهجي في علم الكلام تتنازعه جهتان في البحث:

١ ـ الأدلة العقلية، ومقدِّماتها.

٢ ـ الأدلة الشرعية النقلية؛ أي: النصوص والآثار.

إلا أنه من المستقر لدى عامة المتكلمين أن العقائد والأصول الكلامية مطالب قطعيّة، ولا يجوز الاستدلال عليها إلا بقطعي مماثل لها في القوة والدلالة. وموقفهم من جملة الأدلة النقلية أنها ظنية

---

(١) انظر: شرح الأصول الخمسة، للقاضي عبد الجبار (ص٣٩ ـ ٥١)، والتمهيد للباقلاني (ص٣٤ ـ ٤٠).

وأضعف درجةً من القطعيات ولا تقوى على البرهنة عليها. وهذه ظاهرة لدى المتكلمين في تضعيف الأدلة الشرعية النقلية[1]، خاصةً ظواهر الكتاب والسُّنَّة، وأخبار الآحاد، والأقيسة الشرعية. وحينها لا يكاد يبقى من الأدلة الشرعية النقلية ما يمكن الاحتجاج به في القطعيات إلا القليل النادر.

وباستبعاد هذا النوع من الأدلة؛ لم يتبق إلا أن يكون موضوع البحث في الجانب المنهجي الكلامي: هو أدلة العقول ومتعلقاتها، وهو بهذا يتوافق مع علم المنطق في محل البحث وموضوعه، فيتواردان على نفس المكان، وهو العقل البشري والتفكير الإنساني.

وهذه أُولى مداخل العلاقة بين علم الكلام المنهجي وعلم المنطق.

وقد أشار جملةٌ من المتكلمين والعلماء لهذا التداخل المنهجي بين علمي الكلام والمنطق.

يقول الغزالي (ت٥٠٥هـ) وهو يتحدث عن علوم الفلسفة: «... المنطق، وهو بحث عن وجه الدليل وشروطه، ووجه الحدّ وشروطه، وهما داخلان في علم الكلام»[2].

ويقول في موطن آخر، متحدثاً عن علوم الفلاسفة والتي منها المنطق: «... ولكن المنطق ليس مخصوصاً بهم، وإنما هو الأصل الذي نسميه في فن الكلام كتاب «النَّظر» فغيَّروا عبارته إلى المنطق تهويلاً، وقد نُسمِّيه كتاب «الجدل»، وقد نسميه «مدارك العقول» فإذا سمع المتكايس المستضعف، اسم المنطق، ظن أنه فنٌ غريب لا

---

(١) انظر في ظاهرة تضعيف الأدلّة النقلية عند المتكلمين: الثبات والشمول، عابد السفياني(ص١٧٧ ـ ٢٠٥).

(٢) إحياء علوم الدين (١/ ٣٣).

يعرفه المتكلمون، ولا يطلع عليه إلا الفلاسفة...»[1].

وهذا النقل يفيد في إثبات تقدُّم معرفة المتكلمين للمسائل المنطقية ورَوَاجه وانتشاره بينهم، لكن ليس باسم المنطق، الذي هجروه بسبب ارتباطه بشبهة الفلسفة الكُفرية، واستعملوه واستفادوا من محتوياته بدون مسماه المريب.

ويقول الشهرستاني (ت٥٤٨هـ) مؤرِّخاً لتاريخ الخلط بين (مناهج) الكلام والفلسفة من فترة مبكرة: «... ثم طالع شيوخ المعتزلة كتب الفلاسفة أيام المأمون (ت٢١٨هـ)، فخُلطت مناهجها بمناهج الكلام، وأفردتها فنّاً من فنون العلم، وسمتها باسم الكلام، إما لأن أظهر مسألة تكلموا فيها وتقاتلوا عليها هي مسألة الكلام، فسُمِّي النوع باسمها، وإما لمقابلتهم الفلاسفة في تسميتهم فنّاً من فنون علمهم بالمنطق، **والمنطق والكلام مترادفان**»[2].

وهذا تعبير دقيق يصف حالة العلاقة بين العِلْمين (بالترادف) وهو ما يتعدد فيه الاسم واللفظ مع اتحاد المعنى والمُسمَّى، والمراد هنا اتحاد موضوع البحث.

ويؤكّد الخطَّابي (ت٣٨٨هـ) استفادة المتكلمين لأدلة العقول من الفلاسفة، في مَعْرض نقاشه للمتكلمين وعدولهم عن أدلة الشرع، فيقول: «... إننا لا ننكر أدلة العقول والتوصل بها إلى المعارف، ولكنّا لا نذهب في استعمالها إلى الطريقة التي سلكتموها في الاستدلال بالأعراض وتعلّقها بالجواهر... وإنما هو الشيء أخذتموه عن الفلاسفة وتابعتموهم عليه...»[3].

---

(١) تهافت الفلاسفة، للغزالي (ص٨٥).

(٢) الملل والنحل (١/ ٣٠).

(٣) رسالة الغُنية عن الكلام، نقلاً عن صون المنطق، للسيوطي (ص٩٤).

ويوافق ابن تيمية (ت٧٢٨هـ) على وجود حالة من الاتفاق، بل والتطابق بين تقريرات المتكلمين والمناطقة في ناحية العلم المنهجي، فيقول: «. . . ما ذكره أهل المنطق من حصر طرق العلم يوجد نحوٌ منه في كلام متكلّمي المسلمين، بل منهم من يذكره بعينه إما بعباراتهم وإما بتغيير العبارة»[١].

وهذا تأكيد على وجود النّقل والتأثر بين الكلام والمنطق، إلا أن ابن تيمية يفرّق بين مسلك المتكلمين والفلاسفة في بعض النواحي، ومنها: مجالات تطبيق هذه القواعد وخلافهم في بعض شروطها[٢].

وقد تطوّر التداخل والتأثر بين المنطق والكلام، حتى أصبحت القواعد والمقدمات المنطقية أحد أركان علم الكلام، كما حصل في ترتيب فخر الدين الرازي (ت٦٠٦هـ) لعلم الكلام على أركان أربعة، في كتابه «المحصَّل» أوّلها: في المقدمات[٣]، وهي مادة منطقية خالصة، حتى أحال في آخرها إلى كتبه المنطقية[٤].

ومع مرور الأيام والليالي، أصبح المنطق من مبادئ علم الكلام، بل داخلاً فيه عند بعضهم، كما ينقل ذلك طاش كبرى زاده (ت٩٦٨هـ): «ومبادئه [= علم الكلام]: العلوم الشرعية بأسرها، وكذا الصناعات المنطقية، وجعل بعضهم المنطق داخلاً فيه، لئلا يحتاج أعلى العلوم الشرعية إلى علم غير شرعي، ولا حَجْر فيه؛ لأن أمر التدوين استحساني»[٥].

---

(١) الرد على المنطقيين (ص٥٥٦).

(٢) المصدر السابق (ص٥٥٧).

(٣) انظر: المحصّل للرازي (ص٨٠ ـ ١٤٦).

(٤) المصدر السابق (ص١٤٦).

(٥) مفتاح السعادة (٢/ ١٣٣)، وانظر أيضاً: (٢/ ١٤٢).

ومما يؤكّد وجود الأثر المنطقي في علم الكلام المنهجي؛ استقراء المقدّمات النظرية المنهجية التي اعتمدها المتكلمون، والتي استقرّت منذ الربع الأخير من القرن الرابع الهجري على أقل الأحوال في الكتب الكلامية الشاملة[1] ـ في مرحلة ما قبل الغزالي (ت٥٠٥هـ) ـ فعند النظر في المسائل والدلائل العقلية التي يوردها المتكلمون ويستعملونها؛ تبرز لنا جملة من مسائل المنطق وأدلته.

منها: تقسيم العلم إلى قديم وحادث. وتقسيم العلم الحادث إلى: العلم الضروري والعلم النظري/ الكسبي.

ثم مراتب العلم الضروري، أو مراتب العلوم من البدهيات والحسيّات ونحوها.

والبحث أيضاً في مراتب الإدراك، ونحو ذلك. وهذه مسائل منطقية المصدر والمنشأ.

ومنها: مسألة الحد، التي هي النصف الأوّل من علم المنطق، حيث يعتمدها المتكلمون كبحث مشهور بينهم بتفاصيلها، مع مخالفتهم للمناطقة في بعض التفاصيل والشروط.

ومنها: البحث في الأدلة العقلية، والتي يلخصها الجويني (ت٤٧٨هـ) مستقرءاً صنيع علماء الكلام قبله، فيقول: «ثم رتّب أئمتنا أدلة العقل... قالوا: أدلة العقول تنقسم أربعة أقسام: **أحدها**: بناء الغائب على الشاهد، **والثاني**: إنتاج المقدمات النتائج. **والثالث**: السبر والتقسيم. **والرابع**: الاستدلال بالمتفق عليه على المختلف فيه»[2].

---

(١) انظر: مذاهب الإسلاميين، لعبد الرحمن بدوي (ص٧٠٦).

(٢) البرهان، للجويني (١/ ١٠٤).

ثم يتكلم في موطن لاحق عن البراهين بقوله: «ثم البرهان ينقسم إلى: البرهان المُسْتدّ [= المستقيم]، وإلى برهان الخُلْف... والأحكام الإلـٰهيّة كلها تستند إلى برهان الخُلْف...»[1].

فهذا تصريح من إمام مُطّلع على علومٍ وأقوال مَنْ قَبله، فينقل حاصراً الأدلة العقلية عند المتكلمين، فيذكر منها:

ـ بناء الغائب على الشاهد: وهو قياس التمثيل عند المناطقة.

ـ إنتاج المقدمات النتائج: وهو الاستدلال المباشر عند المناطقة من مقدمة واحدة.

ـ السّبر والتقسيم: وهو القياس الشرطي المنفصل عند المناطقة.

ـ برهان الخُلْف: وهو منقول باسمه ورسمه عن المناطقة أيضاً[2].

فهذه هي أدلة المناطقة بعينها، مع تغيير العبارة أحياناً، كما هو من عادة بعض المتكلمين كما ورد في إشارة ابن تيمية قبلاً.

ويُلْحظ أن هذه المسائل المنطقية لا تكاد تنتظم في سياق واحد عند المتكلمين ـ فيما قبل مرحلة الغزالي ـ إلا قليلاً. فتراهم تارةً يبحثون في بعض الكتب عن الحد وشروطه ومسائله، ويفوّتون ذكر الأدلة وأقسامها. وتارةً أخرى يذكرون الأدلة وتفاصيلها، ولا يُذكر الحد إلا عَرَضاً، وهكذا.

لكن الغزالي (ت٥٠٥هـ) جاء بعد ذلك ليحسم هذا التردد

---

(١) البرهان، للجويني (١/١٢٢).

(٢) انظر: معيار العلم، للغزالي (ص١٥٦، ١٥٨، ١٦٥). ويصح في ضبط (الخاء) وجهان: الضم والفتح.

والتفاوت بالدعوة لاعتماد علم المنطق كمقدمة منهجية مكتملة ومرتبة، وشاملة لما هو شائع في كتب الكلام، وما استوردوه من علوم الفلسفة عبر التاريخ الكلامي، لذلك أطلق الغزالي عبارته الشهيرة السائرة عن المقدمة المنطقية: «... بل هي مقدّمة العلوم كلها، ومن لا يحيط بها فلا ثقة له بعلومه أصلاً»[1].

وهذه العبارة تفيد انتشار القوانين المنطقية في عدّة علوم، ولا شك أن علم الكلام على رأسها، وأن هذا الانتشار والتوسُّع بلغ حدّاً لا يمكن لأحد أن يخوض فيه من غير اطلاع وإحاطة بالمنطق. ومن فعل ذلك بدون هذه المقدّمة ونحوها؛ فإنه سيُشك في قدرته على الفهم الصحيح والاستدلال المستقيم، وهذا وجه فقدان الثقة فيمن يقرأ ويبحث في العلوم الشرعية في صورتها الأخيرة ـ كما في عهد الغزالي ـ، لذا كان من اللازم اعتماد المقدمة المنطقية لكافة العلوم المتداولة، وعلى متنها علم الكلام.

ثم بعد هذا كله، إذا نظرنا إلى المسار التاريخي للعلوم الشرعية منذ نشأتها، كعلم الحديث والتفسير والعقيدة والفقه؛ فإنها كانت تُبنى في القرون الأولى على الرواية والنّقل في الأعم الأغلب، وخاصة في القرن الثاني والثالث الهجري، والذي برز فيه علم الحديث بشكل ملحوظ، وكذا كتب العقائد اعتمدت على الرواية والنّقل الذي كان يشمل النص الشرعي، وأقوال الصحابة، والتابعين، ثم أهل العلم وأئمة المذاهب.

ولذلك كان نشاط الحفظ وضبط الصّدر هو السائد في القرون المتقدمة، ثم اتجه العمل إلى تدوين ما في صدور الرجال من

---

(١) المستصفى (١/٤٥).

محفوظات ونقولات، لذا فإن بدايات التدوين كانت نقلية، وهذا ظاهر جداً في كتب الحديث، والتفسير، والعقائد، بل حتى كتب اللغة والأدب امتلأت بالأسانيد.

ولعل كتاب «الرسالة» للشافعي (ت٢٠٤هـ)، ومجموع مؤلفاته الأخرى، تُمثّل نقلة نوعية في طريقة التصنيف، بل في طريقة التفكير عند التصنيف، حيث نلحظ خروجاً عن نمط التأليف المتمحور حول النقل إلى تنشيط الاجتهاد العقلي والنظر الكلي في جانب الاستنباط من النصوص. فهذا نشاط عقلي لكنه يدور في فلك النقل والنص الشرعي، وما يلحقه من أقوال الصحابة والتابعين. لكن الشافعي تميز بمستوىً من التنظير والتقعيد الكلي/الاستقرائي بشكل غير مسبوق، وأحدث نمطاً غير معهود في مدونات العلوم الشرعية التي كانت في عصره. وهذا ملحوظ جداً في كتاب «الرسالة» والذي نظم فيه قواعد كلية استقرائية لغوية وشرعية. كما كان أيضاً يُفعِّل التنظير الافتراضي في التفقه على النمط الذي حصل لاحقاً في كتب الفقهاء، بخلاف النمط الفقهي المتقدّم الذي كان مبنياً على الوقائع، والفتاوى المباشرة لما تم وقوعه بالفعل، بل كان التنظير الافتراضي ـ في الوسط الشرعي/ النقلي ـ مرفوضاً كما هو متقرّرٌ على لسان بعض الصحابة من قبلُ، كما في جواب ابن عمر رضي الله عنهما وغيره لمن سأله سؤالاً افتراضياً: «اجعل أرأيت في اليمن»[1]. وقد وُجد الافتراض الفقهي مدرسة أبي حنيفة (ت١٥٠هـ)، لكن كوسيلة تعليمية غالباً، وعلى نحوٍ ضيّق لم

(١) في الأثر عن الزبير بن عدي قال: سأل رجلٌ ابن عمر رضي الله عنهما عن استلام الحجر فقال: رأيت رسول الله ﷺ يستلمه ويقبله، قال: أرأيت إن زُحمت أرأيت إن غُلبت؟!، قال: اجعل أرأيت باليمن!! رأيت رسول الله ﷺ يستلمه ويقبّله.

أخرجه البخاري في المناسك، باب تقبيل الحجر برقم (١٥٣٣).

يصل إلى ساحة المدونات كما هو عند الشافعي (ت٢٠٤هـ) في كتابه «الأم».

وفي موطن آخر، يظهر نشاط عقلي عميق عند المُحدِّثين بحسب ماتقتضيه الصنعة الحديثية، كما في علم علل الحديث، وكذلك مهارة عالية في الموازنة والنقد في علم الجرح والتعديل. إلا أن هذا الجنس من النّظر العقلي يبقى متمحوراً حول الإسناد والنّقل أيضاً، وليس منفكّاً عنهما.

ويبقى التجلّي الأبرز والأكثف للنشاط العقلي المستقل المنبثق عن العقل غالباً ـ وليس دائراً حول النّص فقط ـ يظهر في علم الكلام، والذي احتوى نمطاً من التفكير والبحث غير معهود في دوائر العلوم الشرعية السائدة.

وعند تتبع المسائل التي يبحثها المتكلمون منذ البدايات الأولى لطلائع المتكلمين، تظهر مسائل لم تكن تدور في أروقة علماء الشريعة آنذاك، لذلك استنكرها الفقهاء والمحدثون وانتشر القول بذم الكلام من وقت مبكر.

لكن يبقى التساؤل قائماً عن البواعث والأسباب أو المؤثرات والمصادر التي شكّلت ذهنية المتكلم وأَوْحَت إليه بتلك الافتراضات والإشكالات العقلية غير المعهودة، والتي لم يكن في حاجتها أحدٌ قبل قيام علم الكلام، ثم لم تلبث في التزايد والتكاثر من مرحلة لأخرى، وانعكست على بعث المزيد من الافتراق الفكري والعقدي بناءً على كثرة التساؤلات وحيرتها، وعبث الأجوبة وتخبطها، أحياناً.

والمراد: أن هذا النمط من البحث العقلي، المتمثّل في علم الكلام، والذي تجلّى في مدوّنات المتكلمين خاصةً المعتزلة ثم الأشاعرة = لم يكن مصدره التساؤل والبحث الداخلي في بيئة العلم

الشرعي المبني على النقليات والإيمان والتسليم بنصوص السمعيات؛ بل كانت تُلقى الأسئلة وتُتلقى الإشكالات من مصادر أخرى عريقة في البحث العقلي، بل كان العقل هو المصدر الأساسي في ابتداعها وتطويرها واعتمادها، كما هو في علم الفلسفة والمنطق، والذي تلحظ بينه وبين الكلام تداخلاً وتأثراً بالغاً في منهج التفكير وتوليد المسائل وتعقيد الأجوبة، وتشابك المذاهب، وتشعّب الآراء، وتكوّن المدارس بشكل تكاثري بين الفينة والأخرى داخل المذهب الواحد، كما عند المعتزلة وفِرَقها، وغيرها، بل قد يدور المذهب على الأشخاص كما هو الحال عند الأشاعرة.

لذا لا يمكن التغافل عن كل هذا التحوّل الكبير، وعزوه إلى تطوّر داخلي/طبيعي بدون تأثير خارجي، بل التأثير ظاهرٌ عند أدنى تتبع وموازنة، لكن قد يختلف هذا التأثير في مداه أو مجاله ويتفاوت في قوّته وتوسعه بحسب المراحل والعلوم والمسائل؛ لأن قضايا التأثير والتأثّر تراكمية، تتغلغل على المدى البعيد بحيث من الصعب أحياناً عزوها لمصدر معيّن أو سبب محدّد.

ومما يؤكد تغلغل القول الفلسفي في أكثر الفِرق والطوائف الكلامية؛ تلك النتيجة الاستقرائية التي يقدمها لنا الغزالي (ت٥٠٥هـ) بعد سرده ونقده لآراء الفلاسفة في كتابه «تهافت الفلاسفة»، فيقول: «... فمذهبهم قريبٌ من مذهب المعتزلة... وكذلك جميع ما نقلناه عنهم [= عن الفلاسفة] قد نطق به فريقٌ من فِرَق الإسلام، إلا هذه[1] الأصول الثلاثة»[2].

(١) وهي المسائل التي كفرهم بها، وهي: ١ ـ قدم العالم. ٢ ـ إنكار علم الله تعالى بالجزئيات الحادثة. ٣ ـ إنكار بعث الأجساد وحشرها.

(٢) تهافت الفلاسفة (ص٣٠٩).

والمحصّل من هذا التقرير، أن الخط التاريخي لنشأة العلوم الشرعية الإسلامية وتطوّرها؛ يشهد لعلاقة منتظمة بين علم الكلام وعلوم اليونان (الفلسفة والمنطق)، وذلك من خلال ملاحظة الفرق والشَّبه؛ الفرق بين العلوم الشرعية الأساسية ـ النقلية أو المعتمدة على النَّقل ـ كالفقه والحديث والتفسير وأصول الفقه في صدره الأوَّل، وكذا علوم اللغة كالنحو والأدب، وبين علم الكلام الذي يُغاير ويُفارق هذه العلوم في منهج التفكير والبحث.

أما الشَّبه فهو لائحٌ مع علوم الفلسفة والمنطق، والتي اشترك معها في الموضوع والمنهج كما تقدَّم وصفه.

الفصل الرابع

الموقف من علم المنطق

- المبحث الأوّل: الموقف العام من علم المنطق.
- المبحث الثاني: موقف علماء أصول الفقه من علم المنطق.

المبحث الأول

الموقف العام من علم المنطق

إن مما جرت به العادة حينما تتداخل الحضارات وتُستورد الآراء والأفكار والمناهج أن يتفاعل الناس مع الوافد/المنقول الجديد من جهة الردِّ أوالقبول، وعادةً ما تتباين ردود الأفعال وتحترب الأفهام في تقييم الحاجة أو المنفعة لهذا العلم النازل.

ولقد كان لعلم المنطق من ذلك أوفرُ الحظِّ والنَّصيب، إذ كان من أبرز العلوم المستحدثة في الوسط العلمي الإسلامي، والذي تضمن من المحتويات ما لم يعهده المسلمون على مستوى المنهج وتنظيم طريقة النظر في بحث العلوم.

وبما أن المعادلة تضمنت المقابلة بين فكرين مختلفين، أحدهما وافد: وهو الفكر المنطقي اليوناني، والآخر مُسْتقبِل: وهو الفكر الإسلامي = فقد تسبّب ذلك في إحداث حالة من المواقف المتكاثرة والمتباينة والمتطوّرة؛ لأن الفكر حينما ينتقل ويتحرّك فإنه لا يعمل في فراغ، بل يتفاعل مع الوجود البشري بما يحمله من عواطف وعقليّات تنظر من زوايا مختلفة، ثم تُصدر الأحكام مُتّسقةً قدر الإمكان مع المكوّن المعرفي والوجداني بما فيه من أمزجة وطبائع لا يُؤمن عليها من حالة التحيُّز التي تضرُّ بإصابة الحقيقة عند تصدير الأحكام وتسجيل المواقف.

وقد باتت مسألة الموقف من علم المنطق من النماذج التي يمكن دراسة الحالة الفكرية في تناولها، واكتشاف كيفية تباين الآراء وتنوّع المشارب، على نحو ما تقدمت الإشارة إليه.

كما تُعدُّ مسألة: موقف المسلمين من علم المنطق، من أكثر المسائل جدلاً في تاريخ العلوم عند المسلمين. وذلك لتفرّعه عن علوم الفلاسفة؛ التي تتضمن أقوالاً وآراءً يظهر في كثير منها المصادَمة المباشِرة للدين، والانحراف عن الحق القويم الذي تهدي إليه الأديان السماوية، لذلك سَهُل تسجيل الانطباع الأوَّليّ عن هذا العلم، المتضمن لرفضه كموقف، وللتحذير منه قبل الخوض في تفاصيله، هذا من جهة.

ومن جهة أخرى، فإن المنطق ـ في ذاته ـ لا يتضمن رأياً مباشراً مخالفاً للدين، بل ظاهره آلةٌ محايدة، لذا فإن المتصفِّح العادي يظهر له بوضوح خلوَّ هذا المنطق من مخالفة الشرائع، مما يُقنع ـ ولو بادئ الرأي ـ بسلامة المنطق وصلاحيته للتداول والاستعمال.

وهكذا تقابلت القناعات الأولى بين الرفض والقبول، ثم شكلت بؤرةً للخلاف في تقييمه بين من يصطحب نشأته عند الوثنيين وعلاقته بالفلاسفة الملحدين، وبين من نظر فيه فوجده من الحكمة المقبولة المندرجة تحت المقولة الأثرية: «الحكمة ضالّة المؤمن أنَّى وجدها فهو أحق بها»[1]!!.

* * *

(١) ورد هذا الأثر مرفوعاً من بعض الطرق: في جامع الترمذي كتاب العلم، (رقم٢٦٨٧)، وفي سنن ابن ماجه، كتاب الزهد، رقم (٤١٥٩)، وغيرهما؛ بأسانيد ضعيفة. وأورده ابن عبد البر من كلام علي بن أبي طالب، بلفظ: «العلم ضالة المؤمن، فخذوه ولو من أيدي المشركين». انظر: جامع بيان العلم وفضله (١/ ٤٢١).

إن من المقدِّمات الممهدات في تحرير هذه المسألة؛ مراعاة الظرف التاريخي الذي تعرَّف فيه المسلمون على علم المنطق، حيث وفد المنطق على المسلمين مشتبهاً ومشتبكاً بمجموعة من الإشكالات التي سببت اضطراباً في تقييمه والحكم عليه:

منها: اختلاطه بكتب الفلسفة وعلومها من غير تمييز، حيث كانت الترجمة تشمل كتب المنطق والفلسفة والتنجيم والرياضيات والفلك والطب جنباً إلى جنب، خاصة في عهد المأمون (ت٢١٨هـ)، وأنتج ذلك عدم وضوح الفرق بين المنطق والفلسفة خصوصاً عند غير المعتنين بالعلوم العقلية كالمحدثين والفقهاء.

ومنها: ارتباطه بغير المسلمين، حيث كان المنطق وعلوم الفلسفة في وقت ظهورها في دولة الإسلام تحت عناية ودراية غير المسلمين من النصارى وبعض اليهود. وحينما اعتنى به المسلمون؛ كان غالب من عالجه من الزنادقة أو المتهمين في دينهم كبعض الفلاسفة الإسلاميين. بل تجاوز الأمر إلى نسبة كل من أصابه خللٌ في معتقده أو تغيّرٌ في سلوكه الديني أو شذوذ في رأيه إلى أنّ السبب في ذلك هو علاقته بالمنطق وعلوم الأوائل، حيث أصبح مستقرّاً عند كثير من أصحاب التراجم عزو الانحراف العَقدي/الفكري إلى سبب المعرفة أو مجرد الاشتغال بعلوم الفلسفة، كما يقول أحد المحدِّثين: «... وقلَّ مَنْ يشرع في المنطق أو يتفلسف فيسلم من ألسِنة الناس»[1].

ومنها: خروج تطبيقات المنطق عما كان يعتني به علماء المسلمين في علوم الشريعة واللغة على وجه التحديد، والتي كانت مُستكمِلةً لدينهم منهجاً وتطبيقاً.

---

(١) معجم السَّفر، لأبي طاهر السِّلَفي (ص٢٦٢).

وفي المقابل كانت تطبيقات المنطق ونتائجه في الفلسفة الإلٰهية تفيد الإلحاد ومصادمة العقائد الإسلامية. ونصّ ابن خلدون (ت٨٠٨هـ) على أن من أسباب هجران صناعة المنطق عند المتقدمين: ملابسته للعلوم الفلسفية المباينة لعقائد الشرع بالجملة[١].

ومنها: ورود هذا العلم ونحوه على المسلمين مشوباً بلغة ركيكة وترجمات معقّدة، وألفاظ ومصطلحات وَحشية؛ أورثت غموضاً مُريباً ونُفرة منه، وصعّبت طريق الوصول إليه وفهمه[٢].

هذه المقدِّمة ستمنح الراصد قدرةً على تفسير جملة من المواقف الناقدة والرافضة لعلم المنطق.

* * *

عند محاولة فَرْز المواقف تجاه علوم المنطق والفلسفة، فإنه بالإمكان تصنيفها ضمن اتجاهين رئيسيين:

الاتجاه الأول: المؤيِّد والمساند، والباعث لمشروع الاحتواء والاستحواذ على منتجات وموروثات الحضارات السابقة والمجاورة، والمنطوية تحت حكم دولة الإسلام. ومن ذلك استيراد منهجية البحث العقلية المتمثلة في علم المنطق.

ولعل أبرز المسوِّغات الداعية لسلوك هذا الاتجاه تتلخص في عدة أمور:

١ ـ حيادية المنطق وآليته الإجرائية، ودوره في إقامة الفكر قياساً على علم النّحو في إقامة اللسان، والعَرُوض في إقامة الشعر والقافية[٣].

---

(١) انظر: المقدّمة (٣/ ١٠٨١).

(٢) انظر في نقد الترجمات وبيان سوء أثرها: المختصر الصغير للفارابي، ضمن مجموع المنطق عند الفارابي (٢/ ٦٩)، والمقابسات لأبي حيان التوحيدي (ص٢٥٨)، والتقريب لحدّ المنطق لابن حزم(٤/ ١٠٠)، وتهافت الفلاسفة للغزالي (ص٧٧).

(٣) انظر: إحصاء العلوم للفارابي (ص٥٤)، والنجاة لابن سينا (ص١٠).

٢ ـ الحاجة إلى ضبط التفكير والاستدلال، من أجل معالجة زلّات العقول، ومثارات الضلال، وتخليطات الأوهام، وتلبيسات الخيال[1].

٣ ـ تدعيم الطريقة الجدليَّة في مواجهة أهل التشغيب وأعداء الإسلام من أصحاب المِلل والنِّحَل الأخرى. فالمنطق يعتبر الأداة المُنظِّمة والفعَّالة في التفنيد والإثبات العقلي[2].

وأبرز الفئات التي تبنّت هذا الاتجاه، فئتان:

الفئة الأولى: الفلاسفة الإسلاميين، بدءاً بالكِنْدي (ت٢٥٩هـ)، ثم المعلّم الثاني أبو نصر الفارابي (ت٣٣٩هـ)، والذي ناصر المنطق من وجهين:

الوجه الأول: التسويغ النظري؛ أي: تأصيل الحاجة لعلم المنطق، وبيان المسوِّغات لاعتماده ومناصرته.

والوجه الثاني: التسويغ العملي، من خلال تذليل صعوبات العبارة والمعنى حتى يسهل الفهم والاستجابة. كما تحسب له الأوَّلية في التأليف المستقل في المنطق، والأوَّلية في ضرب الأمثلة الشرعية والشائعة.

ومنهم أيضاً: الرئيس أبو علي ابن سينا (ت٤٢٨هـ) الذي كان بمثابة الفاصلة التاريخية في علوم المنطق والفلسفة، حيث كان الناس بعدَه عِيالاً عليه.

ومن أبرزهم: الشارح الأكبر، أبو الوليد ابن رشد (ت٥٩٥هـ).

والذي صاغ بلغة فقهيّة محاولةً توفيقية بين الشريعة وعلوم

---

(١) انظر: معيار العلم للغزالي (ص٦٠).

(٢) انظر: المنطق والموازين القرآنية، محمد مهران (ص١٣).

الفلسفة والمنطق في كتابه: «فصل المقال في تقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال»، حيث صدَّره بفصلٍ يُقرِّر فيه: وجوب النظر في القياس العقلي بدلالة الشرع.

ثم قال: «. . . فإن الغرض من هذا القول أن نفحص على جهة النَّظر الشرعي، هل النظر في الفلسفة وعلوم المنطق مباحٌ بالشرع؟، أم محظور؟، أم مأمورٌ به إما على جهة النَّدب، وإما على جهة الوجوب. . .»[1].

ثم ناقش جملةً من الأمور، مُلخّصها في الآتي:

١ ـ دخول النظر المنطقي والفلسفي في عموم آيات الأمر بالاعتبار والنظر في الوجود؛ كقوله تعالى: ﴿فَٱعْتَبِرُوا۟ يَـٰٓأُو۟لِى ٱلْأَبْصَـٰرِ﴾ [الحشر: ٢]، وقوله تعالى: ﴿أَوَلَمْ يَنظُرُوا۟ فِى مَلَكُوتِ ٱلسَّمَـٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَمَا خَلَقَ ٱللَّهُ﴾ [الأعراف: ١٨٥]، وقوله: ﴿أَفَلَا يَنظُرُونَ إِلَى ٱلْإِبِلِ كَيْفَ خُلِقَتْ ۝١٧ وَإِلَى ٱلسَّمَآءِ كَيْفَ رُفِعَتْ ۝١٨﴾ [الغاشية: ١٧، ١٨]، ونحوها من الآيات الدَّالّة على أنَّ الشرع دعا إلى اعتبار الموجودات بالعقل، ثم قال: «وإذا تقرر أن الشرع قد أوجب النظر بالعقل في الموجودات واعتبارها، وكان الاعتبار ليس شيئاً أكثر من استنباط المجهول من المعلوم واستخراجه منه: وهذا هو القياس؛ فواجبٌ أن نجعل نظرنا في الموجودات بالقياس العقلي.

وبيّنٌ أن هذا النحو من النظر الذي دعا إليه الشرع وحث عليه؛ هو أتمّ أنواع النظر بأتمّ أنواع القياس، وهو المسمى برهاناً»[2]. ثم ألحَق بالبرهان لزوم النّظر في أنواعه وشروطه ومقدماته وهو محتوى علم المنطق.

---

(١) فصل المقال، لابن رشد (ص٨٥).

(٢) المصدر السابق (ص٨٧).

٢ ـ الردّ على مَنْ يَصِفُ القياس المنطقي ومقدماته بالبدعة لكونه ليس في الصّدر الأوّل: بالقياس على حكم القياس الفقهي ومقدماته، والذي لم يكن في الصّدر الأول أيضاً، ولم يوصف بالبدعة = فكذلك المنطق لا يصحّ وصْفُه بالبدعة[1].

٣ ـ الحاجة إلى النَّظر في كتب القدماء من الفلاسفة لكونهم سبقوا وتقدموا في فَحْصِ وتكميل مادة القياس العقلي، وهذا الصنيع مندرجٌ تحت المعتاد من حاجة المتأخر إلى علم المتقدِّم، ونظيره في علوم الشريعة صناعة الفقه وأصول الفقه، حيث لم يكتمل النَّظر فيها إلا بعد زمنٍ طويل، وليس للمتأخر أن يتجاوز كلام المتقدمين فيها.

ويبني ابن رشد على هذه المقدِّمة: أنَّ النَّظر في كتب القدماء واجبٌ بالشرع؛ لأن مغزاهم في كتبهم ومقصدهم هو المقصد الذي حثَّنا الشرع عليه. لكنه يشترط في الناظر أمرين: ذكاء الفطرة، والعدالة الشرعية والفضيلة العلمية[2].

٤ ـ تفسير ما حصل من غوايةٍ أو زللٍ لبعض المشتغلين بالعلوم العقلية؛ إنما كان لضررٍ عارض لا بالذّات، وذلك إما لسوءٍ في التطبيق والترتيب، أو غلبةٍ للشهوة، أو نقصٍ في العلم والفهم. وهذا العارض لا تَسْلَمُ منه سائر العلوم والصناعات، فكمْ مِنْ فقيهٍ كان الفقه سبباً لقلّة تورّعه وخوضه في الدنيا لكن ذلك لا يعود على علم الفقه بالتهمة، على حدِّ وصف ابن رشد[3].

٥ ـ تقرير أن النَّظر البرهاني لا يمكن أن يؤدي إلى مخالفة ما ورد به الشرع؛ لأن الحقَّ لا يضادّ الحق بل يوافقه ويشهد له. وهذا

---

(١) انظر: فصل المقال (ص٨٩).

(٢) المصدر السابق (ص٩٠ ـ ٩٤).

(٣) المصدر السابق (ص٩٤ ـ ٩٥).

معلوم لدى المسلمين على القطع[1].

* * *

الفئة الثانية: بعض علماء الشريعة، من الأصوليين والمتكلمين. ويأتي في مقدمتهم زمناً أبو محمد ابن حزم (ت٤٥٦هـ)، ثم أبو حامد الغزالي (ت٥٠٥هـ). وهما الأبرز في المنافحة والمرافعة عن علم المنطق بالتحديد. وسيأتي مزيد بيان لجهودهما وآثارهما.

والمميِّز لهما؛ كونهما من داخل النَّسق الشرعي، لذلك كانت مواقفهم تكتسب الصفة الشرعيّة خلافاً لمواقف المتفلسفة الملّية، التي يضعف تأثيرها في التداول الشرعي.

* * *

الاتجاه الثاني: الرَّفض والنَّقد، وأحياناً العداوة والمحاربة لأهله والمشتغلين به:

وترجع دواعي ومسوِّغات الرفض والنّقد، إجمالاً، إلى ما يلي:

المسوغ الأول: وثنية المصدر، وشُبهة الصِّلة:

فمنشأ المنطق كان في بلاد اليونان وكانت ديانتهم وثنية، ومن المحتمل جدّاً أن يتأثر هذا المنتج المنطقي بالظرف الديني والبيئي الذي صدر منه، وينحاز هذا الفكر لما خالطه من حوله.

ويُضاف إلى ذلك، الحالة التي ورد عليها المنطق مُتَّصِلاً بعلوم الفلاسفة الملحدين، مما كان له الأثر المباشر في التنفير منه، ويشير إلى ذلك الغزالي (ت٥٠٥هـ) في قوله: «... حتى إن علم الحساب والمنطق ـ الذي ليس فيه تعرّضٌ للمذاهب بنفي ولا إثبات ـ إذا قيل: إنّه من علوم الفلاسفة الملحدين نَفَرَ طباعُ أهل الدِّين عنه»[2].

---

(١) انظر: فصل المقال، لابن رشد (ص٩٦).

(٢) معيار العلم (ص٢٠٠).

المسوغ الثاني: فساد نتائجه وآثاره:

ويظهر ذلك من خلال:

١ ـ الإلحاد أو الإحداث في الدين، واختراع البدع والمخالفات العقدية كان لازماً للعلوم التي اعتنقت المنطق، فالفلسفة نتاج المنطق؛ لأن المنطق أداة تحصيل الفلسفة، على حدِّ ترتيبهم، وفسادُ النتيجة يرجع على فساد الأداة والمنهج.

يقول ابن الصلاح[(١)] (ت٦٤٣هـ) في فتواه الشهيرة في المنطق: «الفلسفة رأس السَّفه والانحلال، ومادة الحيرة والضلال، ومثار الزَّيغ والزندقة. . . وأما المنطق فهو مدخل الفلسفة، ومدخل الشر شرٌّ»[(٢)].

وكذا بالنسبة لجملة من الآراء في علم الكلام.

٢ ـ اضطراب عقيدة وآراء كثيرٍ ممن يُطَالعُه وينتهجُ النَّظر به من الأشخاص. يقول ابن دقيق العيد (ت٧٠٢هـ): «إنما دخل على الناس الآفة من خمسة أشياء، وعدَّ منها علوم الأوائل»[(٣)].

ولذلك شاع بين الناس وأصحاب التراجم انتقاص من يشتغل بالمنطق وعلوم الفلسفة، يقول أبو طاهر السِّلَفي[(٤)] (ت٥٧٦هـ) عن علم المنطق في أثناء ترجمته لرجلٍ اشتغل به: «وقلَّ مَنْ يشرع في

---

(١) هو عثمان بن عبد الرحمن بن عثمان الكُردي، أبو عمرو الشهرزوري، الشافعي، المعروف بابن الصلاح، محدّث، فقيه، مشارك في علوم عديدة، توفي سنة (٦٤٣هـ)، من تصانيفه: شرح مشكل الوسيط للغزالي، معرفة علوم الحديث. ينظر: تاريخ ابن الوردي (٢/ ١٧١)، طبقات الشافعية (٢/ ١١٣).

(٢) فتاوى ابن الصلاح (ص٧٠ ـ ٧١).

(٣) القول المشرق في تحريم المنطق، للسيوطي (ص١٣٨).

(٤) هو أحمد بن محمد بن أحمد الأصبهاني، أبو طاهر السلفي، محدّث، حافظ، مؤرخ، وإنما قيل له السِّلفي لجده إبراهيم سِلفة؛ لأنه كان مشقوق إحدى الشفتين وكان له ثلاث شفاه فسمته الأعاجم لذلك، توفي سنة (٥٧٦هـ). ينظر: البداية والنهاية (١٢/ ٣٠٧)، الشذرات (٤/ ٢٥٥).

المنطق أو يتفلسف فيَسْلم من ألسِنة الناس، فهو فنٌّ مذموم»[1]. وعلى هذا الأساس سُجّلت العبارة الشهيرة السائرة: «من تمنطق فقد تزندق».

المسوغ الثالث: عدم صلاحيته كمنهج للبحث العلمي:

وذلك من عدة جهات:

أ ـ عدم صحة قواعده في نفسها، وإلى ذلك ينصرف غالب نقد المتكلمين للمنطق، ومن بعدهم ابن تيمية (ت٧٢٨هـ).

ومن أمثلة ذلك: نقد المتكلمين لمنهج المناطقة في اشتراط الماهية في التعريف بالحدّ. وكذلك نقد حصر الأدلة في القياس، والتمثيل، والاستقراء. وغير ذلك من أوجه النَّقد الموضوعية.

ب ـ عدم مناسبته للّسان العربي لغة وفكراً. فالمنطق موضوع على قالب لغوي يناسب لغة اليونان القديمة، وهي لغةٌ تباين العربية في حروفها وألفاظها وأساليبها. ومعلوم أن علوم الشرع واللغة مستندة على لغة العرب بما تحمله من مضامين فكرية وأساليب علميّة، وما وضع عليها من قواعد فإنما يناسب لغتها وما تعتمده من طرق في البيان. وفي هذا المعنى يُورَد قولُ الشافعي (ت٢٠٤هـ): «ما جهل

---

(١) معجم السّفر (ص٢٦٢). وانظر كنموذج: موقف الذهبي (ت٧٤٨هـ) من ابن حزم الظاهري ـ وهو الأثري غير المتكلم ـ مع ميله وإعجابه به لأثَريته إلا أنه يرى أن اشتغال ابن حزم بالمنطق زلزله، وزرع في باطنه أموراً وانحرافاً عن السُّنة. سير أعلام النبلاء (١٨/١٨٦، ١٨٨، ٢٠١).

وفي المجمل كان موقف الذهبي شديداً من علم المنطق وممن يشتغل به، ويحذِّر منه كثيراً، ويرى أنه يسلب الإيمان، ويورث الحيرة والشكوك، ويقرنه بالفلسفة والكلام في درجة البطلان. انظر مثلاً: بيان زغل العلم (ص١٣٤)، وتذكرة الحُفَّاظ (١/٢٠٥)، ومواطن عديدة في السِّير، منها (٧/١٨٣).

الناس ولا اختلفوا إلا لتركهم لسان العرب وميلهم إلى لسان أرسطاطاليس»[1]، وهذا يشمل اللغة والرأي المستفاد بها.

ج ـ عدم نفع قواعد المنطق التي سَلِمت من النقد والتخطئة، وهذا نقد واقعي تشهد له عدة وقائع:

منها: كثرة الخلاف وانتشاره عند مَنْ يعتمد المنهج المنطقي فيه دليلٌ على عدم حصول الفائدة المرجوّة من المنطق في ضبط طرائق التفكير وتقريب النتائج وتقليل نسبة الشذوذ في الآراء على الأقل. يقول ابن تيمية (ت٧٢٨هـ) متحدثاً عن الخلاف الذي بين الفلاسفة: «... وهم أصحاب هذا المنطق اليوناني الذي وضعه أرسطو، وما يتبعه من الطبيعي والإلـٰهي، فإن الفلاسفة ليسوا أمّة واحدة لها مقالة في العلم الإلـٰهي والطبيعي وغيرها، بل هم أصناف متفرقون، وبينهم من التفرّق والاختلاف ما لا يحصيه إلا الله أعظم مما بين الملة الواحدة كاليهود والنصارى أضعافاً مضاعفة»[2].

ومنها: عدم التزام أهله بقوانينه، وحيدتهم عن تطبيقه في كل علومهم، يقول ابن تيمية (ت٧٢٨هـ): «... ونفس الحُذّاق منهم لا يلتزمون قوانينه في كل علومهم، بل يعرضون عنها، إمّا لطولها، وإما لعدم فائدتها وإمّا لفسادها، وإمّا لعدم تميّزها، وما فيها من الإجمال والاشتباه»[3].

ومنها: استغناء أهل العلوم على اختلاف تخصصاتهم ومشاربهم عن المنهجية المنطقية، وإقامة وتحقيق عامة علومهم ومسائلهم من غير اعتماد القواعد والتراتيب المنطقية، يقول ابن تيمية (ت٧٢٨هـ): «لا

---

(١) صون المنطق للسيوطي (ص١٥).

(٢) الرد على المنطقيين (ص٣٧٧).

(٣) الفتاوى (٩/٦).

تجد أحداً من أهل الأرض حقّق علماً من العلوم وصار إماماً فيه مستعيناً بصناعة المنطق، لا من العلوم الدينية ولا غيرها»[1].

لذلك خرج ابن تيمية بوصفٍ عام لعلم المنطق، على فَرْض صحة قواعده في نفس الأمر؛ بكونه علماً لا يُحتاج إليه، بل هو مُدركٌ بالبديهة والذكاء والسليقة، وأطلق عبارته المشهورة السيّارة: «فإني كنت دائماً أعلم أن المنطق اليوناني: لا يحتاج إليه الذّكيّ، ولا ينتفع به البليد»[2].

أبرز الفئات المناصرة لهذا الاتجاه:

الأولى: المحدثون والفقهاء. والمتقدمون من هذه الطبقة هم الذين عاصروا زمن الترجمة، والمزاحمة لعلوم الشريعة النقلية بالعلوم العقلية.

و يبدو أن فساد المنطق ظهر لهم من عدة أوجه:

١ ـ اختلاطه واتصاله بعلوم الفلاسفة الملحدين.

٢ ـ هيمنة النصارى والمتهمين بالزندقة على علم المنطق ترجمة وتعليماً.

وهذان الوجهان غايتهما تكوين انطباع احترازي، لا نقداً موضوعياً يمكن أن تُبنى عليه مواقف ثابتة بناءً على الحقيقة الموضوعية. فلا يلزم من فسادِ المصدر والرُّواد فسادُ العلم في نفسه، فقد يجري الحق على لسان الفاسد الكَذوب. وأما فساد المشتغل به فهو عَرَضٌ يحتمل أن يكون لمؤثرات خارجية لا تعني فساد العلم في نفسه.

---

(١) الفتاوى (٩/٢٣).

(٢) الرد على المنطقيين (ص٤٥).

٣ ـ فساد نتائج الاستدلالات العقلية التي تجلّت لهم في الآراء المبتدعة الجريئة والمعارضة للنصوص الشرعية في علم الكلام. فقد كان علم الكلام هو النافذة التي تعرّف من خلالها المحدثون والفقهاء على الاستدلال العقلي المنفك عن النقل والنص الشرعي. لذلك تكونت لديهم صورة سلبية مشوّهة جداً عن المناهج العقلية وما تعقبه من آثار فاسدة، وهي التي أحدثت ردّة فعل تجاه كل ما هو عقلي منفك عن الشرع. وبما أن علم المنطق يمثل الأساس المنهجي للبحث العقلي؛ فمن المؤكد ـ حسب تصورهم ـ أن نتائجه ستكون من جنس ما وقفوا عليه في علم الكلام؛ لذا ألحقوا به شناعات الأقوال والآراء ومنعوا منه سدّاً للذريعة.

ولعل مثار الغلط في هذا الإلحاق، هو عدم التفريق بين المنهج كوسيلة، وبين النتيجة التطبيقية التي تكونت من آراء وأقوال مدخولة، ففساد النتيجة لا يلزم منه فساد المنهج. وما وقف عليه المحدثون والفقهاء هو علم الكلام كمسائل مضطربة مرتبكة لا تكاد تُضبط تحت منهج، سوى تعظيم العقل وتقديمه، وهذا سقف عريض مرتفع ينضوي تحته كل ما هبّ ودبّ من الرأي. وهذا ما يزعم المناطقة أن المنطق إنما جاء لضبطه، وتحديد إشكال العقل وفق منهج وقوانين تحاول منع الزلل والشَّطط.

وعلى كل حال، فإن هذه الأوجه وغيرها رجَّحت جهة الرفض والإنكار عند عامة المحدثين والفقهاء. لكن الأرجح أنَّ المتقدمين من الفقهاء والمحدثين لم يطالعوا كتب المنطق مباشرة، خاصة في القرن الثاني والثالث الهجري، فيما قبل الفارابي (ت٣٣٩هـ)، إذ إن كتب المنطق كانت عبارة عن مترجمات ركيكة اللغة، ضعيفة التركيب، عسيرة الفهم، قليلة الانتشار؛ لأنها كانت في أيدي عدد من

المترجمين النصارى والمختلفين على بلاط الخلافة والأثرياء، الذي ينفر منه المحدثون والفقهاء غالباً، أو كانت في مجال التداول الكلامي المُحارب والمنبوذ من جهة المحدثين والفقهاء.

ويؤكِّد ابن حزم (ت٤٥٦هـ) على وجود طوائف انتقدت علم المنطق من غير دراية ولا معرفة به، فقال في وصف طائفةٍ من المشتغلين بالحديث: «... ثم زادت هذه الطائفة الثانية [= طلبة الحديث] غلوّاً في الجنون فعابوا كتباً لا معرفة لهم بها، ولا طالعوها، ولا رأوا منها كلمةً، ولا قرأوها، ولا أخبرهم عمّا فيها ثقة، كالكتب التي فيها هيئة الأفلاك... والكتب التي جمعها أرسطوطاليس في حدود الكلام، وهذه الكتب كلها سالمة مفيدة...»[1].

وهذه المقدّمة تفيدنا في ردّ الأقوال والآراء المنسوبة لعلماء المسلمين في القرن الثاني والثالث الهجري؛ كالأئمة الأربعة، في نقدهم وتحريمهم للمنطق، كما يزعمه السيوطي[2] (ت٩١١هـ)، وأشهر نصٍّ ينقله في التحريم عن الشافعي (ت٢٠٤هـ) في قوله: «ما جهل الناس ولا اختلفوا إلا لتركهم لسان العرب وميلهم إلى لسان أرسطاطاليس»[3]. والشافعي ـ على الأرجح ـ لم يعرف أرسطو إلا من طريق المتكلمين، والمقصود من (لسانه)؛ أي: رأيه الفلسفي الذي تأثر به واعتنقه بصورة إسلامية بعض المتكلمين، كما تقدّم تفصيل ذلك.

فالأقرب أن علماء القرون الثلاثة لم يقفوا على المنطق

---

(١) الفِصَل (٢/ ٢٣٥، ٢٣٧).

(٢) انظر: صون المنطق (ص١٥، ٣٢).

(٣) صون المنطق، للسيوطي (ص١٥).

مباشرة[1]، وما ورد في بعض كلامهم من نقد فهو مُتَّجهٌ لما طالعوه من علم الكلام كمسائل مبتدعة في الدين.

وقد تجاوز موقف المحدّثين ـ على وجه الخصوص ـ من مجرد إعلان الرفض والإنكار للعلوم المنطقية والعقلية عموماً إلى التهمة بفساد الدين والزندقة لمجرد الاشتغال بها، ويشهد لذلك: عبارة المحدِّث أبي طاهر السِّلَفي (ت٥٧٦هـ) السابقة في ترجمة أحد المشتغلين بالمنطق، حيث يقول: «وقلَّ مَنْ يشرع في المنطق أو يتفلسف فيَسْلم من ألسِنة الناس، فهو فنٌ مذموم»[2]، وكذلك ما قاله المحدِّث ابن رُشيد السّبتي[3] (ت٧٢١هـ) عن أحد الشيوخ الذين لَقِيهم ولم يأخذ عنهم، ثم بيّن السّبب بقوله: «. . . لأنَّ أهل الحديث أصحابنا كان لهم نفورٌ عنه؛ لعكوفه على العلوم القديمة، وتميّزه بصناعة المنطق التي حَمَلتْ عند العامة بشاعة الاسم وشناعة الوَسم»[4].

ويحكي ابن خَلِّكان[5] (ت٦٨١هـ) عن شيخه ابن الصلاح (ت٦٤٣هـ) مقولة أحد شيوخه له حينما طلب المنطق

---

(١) انظر: المدرسة السلفية وموقف رجالها من المنطق، محمد نصّار (ص٢٨٣ ـ ١٨٩).

(٢) معجم السّفر (ص٢٦٢).

(٣) هو محمد بن عمر بن محمد ابن رُشيد أبو عبد الله الفِهري، السّبتي، محدّث، رحّالة، مشارك في العلوم، ولد بسبْتة، ورحل إلى بلدان شتى، توفي سنة (٧٢١هـ)، من تصانيفه: السَّنن الأبين، ترجمان التراجم، ملء العيبة. ينظر: الدرر الكامنة (٥/ ٣٦٩)، الوافي بالوفيات (٤/ ١٩٩).

(٤) القول المشرق، للسيوطي (ص١٤٤).

(٥) هو أحمد بن محمد بن إبراهيم بن أبي بكر بن خلِّكان، شمس الدين أبو العباس البرمكي، الإربلي، الشافعي، فقيه، مؤرخ، أديب، شاعر، مشارك في غيرها من العلوم، تولى قضاء دمشق، وتوفي بها سنة٦٨١هـ)، من تصانيفه: وفيات الأعيان. ينظر: العِبَر (٥/ ٣٣٤)، طبقات الشافعية (٢/ ١٦٦).

عنده، ولم يُفتَح عليه، فقال له: «يا فقيه، المصلحة عندي أن تترك الاشتغال بهذا الفن، فقال له: ولِمَ ذاك يا مولانا؟ فقال: لأن الناس يعتقدون فيك الخير، وهم ينسبون كُلَّ مَنْ اشتغل بهذا الفنّ إلى فساد الاعتقاد، فكأنك تفسد عقائدهم فيك، ولا يحصل لك من هذا الفن شيء، فقَبِل إشارته وترك قراءته»[1].

ثم تطوّر الموقف إلى المحاربة والمعاداة الصريحة، بل والأذيّة أحياناً، لمن يُعرف بهذه العلوم أو يشتهر عنه البحث فيها. وقد وصل الأمر إلى تحريض السلطان لمنع بيع كتب العلوم العقلية، كما يروي ذلك ابن الأثير[2] (ت٦٣٠هـ) في حوادث سنة (٢٧٩هـ)، إذ يقول: «وفيها نودي بمدينة السَّلام... وحلَفَ الورَّاقون أن لا يبيعوا كتب الكلام والجدل والفلسفة»[3].

وممن لحقه شيءٌ من ذلك من الأصوليين: سيف الدين الآمدي (ت٦٣١هـ) حيث نُسب إلى فساد العقيدة وانحلال الطويّة والتعطيل ومذهب الفلاسفة والحكماء، وكُتب فيه محضرٌ بما يُستباح به الدم! وذلك من فَرْط التحامل عليه والتعصب ضدّه، حتى حمله ذلك إلى ترك البلاد والتنقل مُسْتخفياً[4].

ولعل أصرخ موقف نظري يمكن تسجيله عن فئة المحدثين

---

(١) وَفَيات الأعيان (٥/ ٣١٤).

(٢) هو علي بن محمد بن عبد الكريم، عز الدين، أبو الحسن الشيباني، الموصلي، المعروف بابن الاثير الجزري، مؤرخ، محدث، أديب، لغوي، نسّابة، توفي سنة (٦٣٠هـ)، من تصانيفه: أسد الغابة في معرفة الصحابة، اللباب في تهذيب الأنساب. ينظر: وفيات الأعيان (٣/٣٤٨)، البداية والنهاية (١٣/ ٥٤).

(٣) الكامل في التاريخ (٦/ ٣٦٨)، وانظر: السِّير للذهبي(١٢/ ٥٥٢)، والعِبَر له (١/ ٤٠٠)، وفيه: وتهدَّد على ذلك، وهذا في عهد الخليفة العباسي المعتضد ابن المتوكل.

(٤) انظر: وفيات الأعيان، لابن خلكان (٣/ ٢٩٣ ـ ٢٩٤).

والفقهاء، كان في الفتوى الشهيرة للمحدث الفقيه أبي عمرو ابن الصلاح (ت٦٤٣هـ)، والتي سارت بها الرُّكبان وتناقلها الناس.

ومن أبرز ما جاء فيها؛ الجُمل التالية:

ـ «الفلسفة رأس السَّفه والانحلال، ومادة الحيرة والضَّلال، ومثار الزيغ والزندقة...

ـ وأما المنطق فهو مدخل الفلسفة، ومدخل الشر شرٌّ...

ـ وليس الاشتغال بتعليمه وتعلُّمه مما أباحه الشارع، ولا استباحه أحدٌ من الصحابة والتابعين، والأئمة المجتهدين، والسلف الصالحين...

ـ وأما استعمال الاصطلاحات المنطقية في مباحث الأحكام الشرعية فمن المنكرات المستبشعة، والرِّقاعات المستحدثة، وليس بالأحكام الشرعية والحمد لله افتقارٌ إلى المنطق أصلاً...

ـ فالواجب على السلطان... أن يدفع عن المسلمين شرَّ هؤلاء المشائيم، ويخرجهم من المدارس ويبعدهم، ويعاقب على الاشتغال بفنِّهم، ويَعْرض مَنْ ظَهَر مِنْه اعتقاد عقائد الفلاسفة على السَّيف!!...

ـ ومن أوْجَبِ هذا الواجب: عَزْلُ مَنْ كان مدرِّس مدرسة مِن أهل الفلسفة، والتصنيف فيها، والإقرار لها، ثم سجنه وإلزامه منزله...»[1].

والذي يظهر أن هذه الفتوى في صيغتها الإجمالية تحمل طابعاً تحذيرياً تنفيرياً مبالغاً فيه أكثر من البحث في الحقيقة والنقد الموضوعي، حتى تحوَّل موقف ابن الصلاح من الرأي النظري إلى موقف عملي حيث«كان لا يُمكِّن أحداً في دمشق من قراءة المنطق

---

(١) فتاوى ابن الصَّلاح (ص٧٠ ـ ٧٢).

والفلسفة، والملوك تطيعه في ذلك»[1].

لكن هذا الموقف الحاد من ابن الصلاح (ت٦٤٣هـ) لا يتناسب مع الرغبة ومحاولة التعلم وطلب المنطق الذي حاوله ابن الصلاح سرّاً على أحد مشايخه إلا أنه لم يُوفَّق له ولم يُفتح عليه فيه لذا نصحه شيخه بتركه ففعل؛ تجنُّباً لتشويه السُّمعة المتوقع[2].

وقد تفاعل بعض العلماء مع هذه الفتوى نقداً وردّاً، ومنهم تاج الدين السبكي (ت٧٧١هـ)، حيث تتبع بعض فقراتها بالتعليق، وكان مما قال: «ما ذكره الشيخ أبو عمرو ابن الصلاح ليس بالخالي عن الإفراط والمبالغة؛ فإن أحداً لم يدَّعِ افتقار الشريعة إلى المنطق، بل قُصارى المنطق: عصمة الأذهان التي لا يوثق بها عن الغلط، وهو حاصل عند كلِّ ذي ذهن بمقدار ما أُوتي من الفهم...»[3].

وأما نسبته تحريم الاشتغال بالمنطق إلى الصحابة والتابعين ـ رضوان الله عليهم ـ فغيرُ صحيحة؛ لأن المنطق ـ باتفاق المؤرِّخين والباحثين ـ لم يُعلم لطبقة الصحابة والتابعين في تلك المرحلة، إذ الترجمة كانت متأخرة عنهم نسبياً، مع قصور هذا العلم آنذاك في وسط محدود بين المترجمين والفلاسفة وبعض المتكلمين إلى قرابة نهاية القرن الثالث الهجري.

ولقد كان لهذه الفتوى آثارٌ، منها:

١ ـ إضافة مسألة علمية في مقدمات الكتب المنطقية عند المتأخرين تناقش حكم الاشتغال بعلم المنطق[4].

---

(١) طبقات الشافعية، لابن قاضي شهبة (٢/ ١١٤).

(٢) انظر: وفيات الأعيان، لابن خلكان (٥/ ٣١٤).

(٣) رفع الحاجب عن مختصر ابن الحاجب (١/ ٢٨١).

(٤) انظر: مناهج البحث عند مفكري الإسلام، للنشار (ص١٨٣).

٢ ـ مناقشة حكم دراسة كتب أصول الفقه التي تأثرت بالمنطق، والتي تفرّعت عن المسألة السابقة، فقد سُئل ابن الصلاح نفسه عن حكم الاشتغال بكتاب من كتب «أصول الفقه» ليس فيه شيء من علم الكلام ولا المنطق، وهل يسوغ الإنكار على ما سوى ذلك؟! فأجاب بالجواز إذا خلا مما ذُكر[١].

ولم يخلُ الأمر من التشدد على مستوى الفقهاء كذلك، فقد كانت مواقفهم متطوّرة جداً على نفس الوتيرة من المعاداة والمحاربة للمنطق والفلسفة والمشتغلين بها، مضافاً عليها: مناقشة جملة من الأحكام الفقهية المتعلقة بكتب المنطق؛ كحكم بيعها وإجارتها، وحكم الاستنجاء بها، وحكم قراءتها للصائم والمعتكف. أما الأحكام المتعلقة بالمُشْتغِل بها؛ فمنها: كراهة الصلاة خَلْفه، وسُنيَّة سجود الشكر لمن رآه مبتلىً بها، وحكم السفر لطلبها هو من قبيل سفر المعصية، ونحو ذلك، حيث سرد السيوطي سِتاً وثلاثين مسألة فقهية[٢] من منقوله وتفريعه.

كما حكى السيوطي (ت٩١١هـ) النَّص على التحريم عن جملة كبيرة من فقهاء وأتباع المذاهب الأربعة[٣]. ووصَفَه بأنّه فنٌّ خبيث

---

(١) انظر: فتاوى ابن الصلاح (ص٦٦).

(٢) انظر: القول المشرق، للسيوطي (ص١٨١ ـ ١٨٥).

(٣) انظر: الحاوي للفتاوي، للسيوطي (١/ ٢٥٥ ـ ٢٥٦). لكن نجم الدين الطُّوفي عندما قرر شرعية علم المنطق ودخوله تحت العلوم الشرعية التي من التمسها سهَّل الله بها طريقاً إلى الجنة= أشار إلى موقف الفقهاء إجمالاً، وقال: «واعلم أني قررت هذا البحث مع علمي بأن أكثر الفقهاء يكرهونه لما تقررعندهم من النُفرة عن المنطق، ومع أني ـ علم الله ـ لا أعرف المنطق، وإنما هو شيءٌ قاد إليه الدليل». انظر: التعيين في شرح الأربعين، للطوفي (ص٣١١). وهذا النقل فيه حكاية للكراهة عن أكثر الفقهاء وليس التحريم كما يحكيه السيوطي، وكراهة نُفرة طبع لادراية خاصة؛ فيما يظهر من عبارة الطوفي. =

مذموم، مبنيٌ بعضُ مافيه على كفرٍ يجرُّ إلى الفلسفة والزندقة! ثم نَسب مجموع قوله إلى نص العلماء والأئمة الذين سردهم من غير حكاية لأقوالهم ولا عزو إلى كتبهم، زاعماً أنه جمع كتاباً نقل فيه نصوصهم. وواقع ما جمعه في كتابيه: «القول المشرق»، و«صون المنطق» لا يتفق مطلقاً مع العدد والأسماء التي سردها في فتواه التي في كتاب «الحاوي».

وهذا يشير إلى أن صنيع السيوطي فيه تجاوزٌ ومبالغة، حيث كان عامة ما ينسبه يأتي تخريجاً على أقوال لهم في ذم الكلام أو الفلسفة أو الابتداع في الدين، وهو أمر يختلف في موضوعه عن مضمون علم المنطق، ثم إن الأسماء التي أوردها لم يسبقه أحدٌ في ذِكْر أغلبها من المؤرخين وأصحاب التراجم الذين اعتنوا بجمع أقوال العلماء على مَرِّ التاريخ في هذه المسألة.

ويمكن تلخيص أبرز ما جمعه السيوطي من أدلة في الآتي:

١ ـ الاستدلال بمفاهيم بعض النصوص الشرعية، منها:

أ ـ قوله تعالى: ﴿وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ ٱلْمُؤْمِنِينَ﴾ [النساء: ١١٥].

ووجه الدلالة: أن من اشتغل بالمنطق فقد تبع سبيل اليونان ولم

= كما أن ابن العماد الحنبلي في شذرات الذهب(٤/ ٢١٥) يحكي: «أن أكثر الحنابلة على كراهته» وليس التحريم. وينقل شهاب الدين الحموي (ت١٠٩٨هـ) في تعليقه على تحريم ابن نُجيم الحنفي(ت٩٧٠هـ) لعلم المنطق في الأشباه والنظائر= فيقول: «قال بعض الفضلاء: لم أرَ في كتب أصحابنا[=الحنفية] القول بتحريم المنطق». وذكر أن في كلام الشافعية خصوصاً المتأخرين التصريح بتحريمه، قلتُ: لعلهم يقصدون النووي وابن الصلاح والسيوطي، وكلهم من متأخرة الشافعية.

ونقل الحموي أيضاً عن بعض الحنفية: بأنه لاوجه للقول بحرمة منطق الإسلاميين خاصة؛ إذ ليس فيه مايخالف القواعد الإسلامية. انظر: غمز عيون البصائر شرح الأشباه والنظائر، لشهاب الدين الحموي (٤/ ١٢٥).

يتبع سبيل المؤمنين، وهذا فيه إعراض عن الشريعة وضلال مبين[1].

والجواب: أن الآية واردة في مخالفة إجماع المؤمنين على القضايا الشرعية الدينية، والإجماع على تحريم المنطق لم ينعقد بل وَرَد العمل به وتأييده عند جملة صالحة من علماء الشريعة، ثم إن المنطق قضية دنيوية وليس قضية دينية أو متعلقة بنصوص الشريعة.

ب ـ قوله تعالى: ﴿اتَّبِعُوا مَا أُنزِلَ إِلَيْكُم مِّن رَّبِّكُمْ﴾ [الأعراف: ٣].

ووجهه: أن المنطق مخالف لما نزل[2].

والجواب: بالمنع من وصف المنطق بالمخالفة، فالأصل في القواعد المنطقية أنها قضايا فطرية، ولا تحمل رأياً فيه مخالفة أو إثبات، وهذا ما يقرره عامة المناطقة.

٢ ـ القياس على تحريم علم الكلام والفلسفة بجامع إثارة الشُّبه والانجرار إلى البدع[3]. ولذلك قام السيوطي بتخريج أقوال العلماء في النهي عن الكلام والبدعة على النهي عن المنطق.

والجواب: أن هذا قياس مع الفارق، فالكلام والفلسفة يتضمنان رأياً وبدعة صريحة معارضةً للشرع، أما المنطق فلا يتضمن شيئاً من ذلك، وما ينتج عنه من بدعة فهو من غلط مستخدميه، من جهة الخطأ في المقدّمات المُدْخلة، أو سوء في الترتيب والفهم.

ووصف المنطق بالآلة يُظهِر هذا المعنى بجلاء، فكما أن الآلة تستعمل في الخير أو الشرّ ولا يلزم من ذلك إطلاق حكم عام عليها؛ فكذا المنطق قد يستخدم في جهةٍ مُخالفة لخللٍ في مُستخدِمه لا في أصل المنهج، هذا من حيث الفكرة المنطقية على وجه الإجمال.

---

(١) انظر: القول المشرق (ص١٧٤).

(٢) انظر: القول المشرق (ص١٧٤ ـ ١٧٥).

(٣) انظر: صون النطق (ص١٩، ٣٢).

٣ ـ دخوله تحت عموم النصوص الدالة على تحريم كل ما جرَّ إلى فساد، فيكون التحريم مستفاداً من عموم النصوص، لا من خصوص القياس[1].

والجواب: بعدم شمول العموم له، لعدم ثبوت لزوم المفسدة في النظر فيه أو استعماله، فكون الشيء قد تترتب عليه مفسدة لعارضٍ خارج = لا يلزم عليه ثبوت المفسدة في كل حال. فما يدخل تحت الآيات العامة في النهي عما يؤدي إلى فساد: هو ما كان لازماً أو مؤكَّداً حصول المفسدة فيه ولو في بعض الأحوال أو الأشخاص، وقد يُنهى عن المنطق في بعض الأحوال أو الأشخاص إذا غَلب على الظنّ فسادُه به.

٤ ـ المنع سدّاً للذريعة، فهذا العلم سبب للابتداع والميل للفلسفة الكفرية، ومخالفة السُّنَّة والشريعة[2].

وجوابه كسابقيه، وهو أن سوء الاستخدام لا يعود على الأصل والمنهج بالنقض والتخطئة.

٥ ـ تعليل التحريم بكون السلف من الصحابة والتابعين لم يتكلموا فيه، فيقاس أيضاً على تحريم علم الكلام بهذه العلّة[3].

وقد ناقش ابن حزم (ت٤٥٦هـ) هذا الإيراد، والذي يبدو أنه كان شائعاً من زمنٍ مبكر، فأفاد ابن حزم بأنّ كثيراً من العلوم لم يتكلم بها السَّلف لكونها معلومة لديهم بالقريحة والفطرة، والمنطق ـ كما يعبّر ابن حزم ـ مستقرٌ في نفس كل ذي لبّ، ويقاس شأنه في هذا المنحى على علوم النّحو والفقه، والتي لم يتكلم عنها السلف

---

(١) المصدر السابق (ص٢٠).

(٢) المصدر السابق (ص١٦). وانظر: غمز عيون البصائر، للحموي(٤/ ١٢٥).

(٣) انظر: صون المنطق، للسيوطي (ص٣٣).

الصالح، لكن لما طرأ الإشكال وفشا الجهل احتيج إلى وضع علم النحو وكتابة المصنفات فيه، ثم اعتمد الناس علم النحو حتى صار الجهل به نقصاً[1]. وكذلك القول في تواليف الفقه وباقي علوم الشريعة إنما كانت لدى السابقين قريحة وسليقة في صورتها البسيطة قبل أن تتكوّن العلوم وتدوّن المصنفات والتي تضمنت من التفصيلات والفروع ما لم يَسْبق للنظر فيه أحدٌ من السَّلف، ومع ذلك كلّه كانت مقبولة غير موصوفة بالبدعة، ولا محكومٍ عليها بالتحريم؛ فكذلك ينبغي أن يجري الحكم على المنطقِ. كما تقدم ذِكْر جواب ابن رشد (ت٥٩٥هـ) على هذا الإيراد.

وقد أورد ابن تيمية (ت٧٢٨هـ) هذا الإيراد أيضاً في نقده على المنطق مع المغايرة في وجه الشاهد، فابن تيمية يستشهد بعدم معرفة الصحابة والتابعين وأئمة السلف للمنطق على عدم الحاجة إليه، خاصةً في مناقشة أمور الشريعة، والتي قامت وكَمُلَت في القرون المفضَّلة من غير استعانة ولا معرفة بعلم المنطق[2].

وما ذكره ابن تيمية صالحٌ ومتَّجه، لكنه يفترق في مناطه عما ذهب إليه بعض العلماء ومنهم السيوطي في القول بتحريم المنطق استناداً عليه، ففرق بين التحريم وعدم الحاجة إليه أو عدم نفعه.

٦ ـ القياس على ردِّ رواية الفاسق والمتَّهم في دينه، وتحريم الأخذ عنه والاحتجاج بقوله = في ردِّ علم المنطق الذي وصل إلينا من طريق النصارى والزنادقة والملحدين[3].

(١) انظر: التقريب لحد المنطق (٤/ ٩٤ ـ ٩٥). وطبقات الشافعية الكبرى، للسبكي(٦/ ٢٥٥).

(٢) انظر: الرد على المنطقيين (ص٢٢٢).

(٣) انظر: القول المشرق، للسيوطي (ص١٧٥). وذكر السيوطي في تدريب الراوي (١/ ٣٨٧ ـ ٣٨٨) أن بعض المحدثين ألحق من دأبه الاشتغال بعلوم الأوائل كالفلسفة والمنطق =

والجواب: أن هذا قياس مع الفارق، فالرواية قضية دينية شرعية يطلب فيها من الاحتياط ما لا يُطلب في غيرها، أما المنطق فهو من العلوم الدنيوية التي يتداولها الناس فيما بينهم كعلوم الطب والهندسة والفلك، والتي يتفق الناس على صلاحيتها لجميع الأجناس مع اختلاف أديانهم ومذاهبهم، والمناط في تحريم شيء منها إنما هو في المفسدة، وما لم تثبت مفسدته الدينية أو الدنيوية على القطع أو الظن الغالب فلا وجه للقول بتحريمه.

الفئة الثانية: المتكلمون:

وهم من أوائل المناهضين لعلوم القدماء والأوائل، إلا أنهم يفترقون عن غيرهم: بأن صلة هذه العلوم بقوم من الفلاسفة والنصارى والملحدين لم تكن سبباً للتحريم، بل كانت باعثاً للنظر فيها والبحث في موضوعها أكثر من كونها مناطاً للتحريم أو النقد الانطباعي.

لذلك باشر المتكلمون النظر في المنطق وعلوم الفلاسفة عن كَثَب، وكان نظرهم في مبتدئِه بغرض النقد والردّ، لكن على أساس موضوعي متفرّع عن خبرة خاصة ونقد معرفي.

ويعتبر أبو العباس الناشئ[1] (ت٢٩٣هـ)، المتكلم المعتزلي، من أقدم المتكلمين الذين عُنُوا بنقض المنطق والردِّ عليه، حيث ذُكر أن له عدة كتب في ذلك[2]. والذي يظهر أن ردود أبي العباس قد

= بالمبتدع في عدم قبول روايته، ونسب الحطَّ على من ذُكر وعدم قبول روايتهم وأقوالهم إلى مجموعة من المحدثين.

(١) هو عبد الله بن محمد، أبو العباس الناشئ الأنباري، وكان يقال له: ابن شرشير، شاعر، أديب، متكلم، يُعدّ في طبقة ابن الرومي والبحتري، أصله من الأنبار، أقام ببغداد مدة طويلة، وخرج إلى مصر، فسكنها وتوفي بها سنة (٢٩٣هـ). ينظر: تاريخ الإسلام (٢٢/ ١٨١)، الوافي بالوفيات (١٢/ ٢٨٢).

(٢) انظر: طبقات المعتزلة، للقاضي عبد الجبار (ص٩٨)، وتاريخ بغداد، =

شاعت وذاعت، حتى ذكرها السيرافي أبو سعيد (ت٣٦٨هـ) في مناظرته الشهيرة مع المنطقي متّى بن يونس (ت٣٢٨هـ) مشيراً إلى قوة هذا الرَّدِّ ومكانته بقوله: «وهذا الناشئ أبو العباس قد نقض عليكم، وتتبع طريقتكم، وبيّن خطأكم، وأبرز ضعفكم، ولم تقدروا إلى اليوم أن تردُّوا عليه كلمة واحدة مما قال»[١].

وقد نُقل تتابع جملةٍ من المتكلمين على التصنيف في الرد على المنطق ونقضه[٢]، إلا أن جميعها أو أكثرها في عداد المفقود.

ولعل أبرز البواعث لنقد المنطق عند المتكلمين:

١ ـ اتصاله بعلوم الفلاسفة من طريق النصارى والزنادقة، والذين تعرّفوا عليهم في تلك الأَدْيرة والكنائس التي احتضنت العلوم الفلسفية، والتي كانت مثاراً للمناظرة والمناقشة، حتى حدا ذلك بهم إلى دراسة أدواتهم واكتشاف الخلل فيها.

٢ ـ عدم صلاحيته كمنهج للبحث العلمي، وذلك لبطلان جملة من قواعده القائمة على أسس غيبيّة (= ميتافيزيقية) موهومة، وبعض المقولات الفلسفية الفاسدة في أصلها؛ كمبدأ الماهيّة، والكليات، والمقولات العشر، وغيرها[٣].

وكذلك قصور البرهان المنطقي عن الوصول إلى الحقائق الدينية في العقائد والإلـٰهيّات، حيث كانت عامة نتائجه فاسدة كفرية كما قرر

= للخطيب البغدادي (١٠/ ٩٢)، وقال عنه الخطيب (ت٤٦٣هـ): وقد قرأتُ بعض كتبه فدلَّتني على هوسه واختلاطه؛ لأنه أخذ نفسه بالخلاف على أهل المنطق والشعراء والعروضيين وغيرهم، ورام أن يُحدِث لنفسه أقوالاً ينقض بها ماهم عليه.

(١) الإمتاع والمؤانسة، لأبي حيّان التوحيدي (١/ ١٢٤).

(٢) انظر: مفتاح دار السعادة، لابن القيّم (١/ ٤٨٤). والرد على المنطقيين، لابن تيمية (ص٣٨٢).

(٣) انظر: المدرسة السلفيّة وموقف رجالها من المنطق والكلام، محمد نصّار (ص٢٧٤). ومشروعية علم المنطق، طه عبد الرحمن، مجلة المناظرة، العدد الأول (ص١١٦).

ذلك الغزالي؛ بأنّ ما شرطوه من قوانين في المنطق لم يتمكنوا من الوفاء بشيء منه في العلوم الإلـهيّة[1].

وقد نقل ابن تيمية (ت٧٢٨هـ) تتابع النُّظّار من المتكلمين على نقد المنطق وعَيْبِه، يقول: «وما زال نظّار المسلمين يَعِيبون طريقة أهل المنطق، ويبيّنون ما فيها من العيّ، واللُّكْنة، وقصور العقل، وعَجْز النّطق. ويبيّنون أنها إلى إفساد المنطق العقلي واللساني أقرب منها إلى تقويم ذلك»[2].

وما ذكره ابن تيمية (ت٧٢٨هـ) في هذا النّقل وأشباهه[3]، والتي تحكي شبه اتفاق بين المتكلمين على اختلاف طوائفهم = يتّجه حملُه على غالب المتقدمين من المتكلمين، على وجه الخصوص، وليس جميع المتكلمين؛ فإن عامة المتكلمين في القرن الخامس الهجري، وما يليه بعد الغزالي (ت٥٠٥هـ) كانوا من المستفيدين من المنهج المنطقي بصورة مباشرة صريحة أو غير صريحة. ومن مرحلة الغزالي (ت٥٠٥هـ) تجاوز الأمر من الاستفادة إلى المناصرة والتأييد النظري، ثم تطوّر الشأن إلى التفعيل العملي، عن طريق مَزْجِه بعلم الكلام على هيئة مقدّمات، إما منطقية محضة، أو مختلطة بمبادئ كلامية، كما فعل الرازي (ت٦٠٦هـ) في «مُحَصّله»، والآمدي (ت٦٣١هـ) في «أبكاره»، وكذلك العضد الإيجي (ت٧٥٦هـ) في كتابه «المواقف». ثم لم يسع مَنْ بعد هؤلاء الأئمة إلا متابعتهم كما تقدّم تفصيل ذلك.

---

(١) انظر: تهافت الفلاسفة (ص٨٥). وانظر: درء تعارض العقل والنقل، لابن تيمية (١/ ٢١٧ ـ ٢١٨).

(٢) الرد على المنطقيين (ص٢٣٧).

(٣) المصدر السابق، (ص٢٤٢، ٢٥١، ٣٨٢).

ويظهر من ملاحظة نقد المتكلمين الأوائل لعلم المنطق؛ أمران:

الأول: أنه كان نقداً مبنياً على الاطلاع المباشر والمعرفة الخاصة، والمنهجية الموضوعية في مُجمله؛ وإن كان الغرض الأوّل في معالجة المنطق يهدف إلى الرد والنقض كطريقة للرَّفض لكنها مغايرة لمنهجية المحدثين والفقهاء من تلك الطبقة.

الثاني: وهو نتيجة المنهج الموضوعي في النقد؛ التمييز بين الخطأ والصواب، والتفريق بين الخطأ المحض، والخطأ المُحتمل الذي يقبل التصحيح وإعادة التحوير. فنَقْدُ المتكلمين لم يكن شمولياً من جهة الهدم والرفض، بل كان هدماً للفاسد، وإعادة صياغة للمادة القابلة للاستصلاح.

ومن ذلك: نقدهم لنظرية الحد المنطقية، كان مبنياً على نقض شرطه عند المناطقة، والذي يتطلب تحصيل الماهية بناءً على فرض وجود الكليات. فخالف في ذلك المتكلمون من غير رفض لفكرة الحدّ، التي أعادوا صياغتها بشرط تمييز المحدود عن غيره.

كما أن المتكلمين اعتمدوا صوراً من الاستدلال تعود في أصلها إلى علم المنطق؛ كقياس الخُلْف، وصورة القياس الشرطي المنفصل والذي يُسمّى عند المتكلمين والأصوليين: بالسبر والتقسيم، وصورة قياس التمثيل والمُسمّى عندهم بقياس الغائب على الشاهد، ونحو ذلك من الأدلة التي زِيدَ أو عُدِّل في بعض تفاصيلها أو أُعيدت تسميتها على اصطلاح خاصٍ عند المتكلمين.

ومما يدل على أن نقد المتكلمين كان يتضمن انتقاءً للصالح من حيث المنهج؛ تلك المقدمات المنهجية الكلامية التي تتابع على وضعها أبرز النُّظّار من علماء الكلام، منذ القرن الرابع الهجري تقريباً، في مقدمة كتبهم الكلامية؛ كالقاضي عبد الجبار

المعتزلي (ت٤١٥هـ)، والقاضي أبي بكر بن الطيّب الباقلاني (ت٤٠٣هـ)، وأبي المعالي الجويني (ت٤٧٨هـ)، وغيرهم؛ والتي تضمنت عناصر منطقية عديدة، سبقت الإشارة إليها في مبحث العلاقة بين علمي المنطق والكلام.

كما كان للمتكلمين اهتمام بتطبيق نظرية الحدّ على شرطهم، حيث وضعت العديد من المصنفات في ذكر الحدود الكلامية والفقهيّة والأصولية[١]، ككتاب: «الحدود» لابن فُورَك (ت٤٠٦هـ)، وكتاب: «الحدود الكلامية والفقهية» لابن سابق الصّقلّي[٢] (ت٤٩٣هـ).

بل إن فرعاً كبيراً من فروع علم المنطق؛ وهو علم الجدل، اهتم المتكلمون بالتأليف فيه على نحوٍ خاص؛ ككتاب: «الكافية في الجدل» للجويني والذي تضمن أبحاثاً منطقية في الحدّ وبعض الأدلة، وتعداد لجملة من الحدود الكلامية والأصولية[٣].

ويلتحق نقد شيخ الإسلام ابن تيمية (ت٧٢٨هـ) بهذا الجنس من النقد الموضوعي الناتج عن خبرة خاصة وفحص دقيق يَعزُّ نظيره. والذي دار حول ثلاثة محاور رئيسية:

١ ـ نقد الحاجة إلى علم المنطق كمنهج للوصول إلى المعرفة؛ وذلك لقيام كثير من العلوم الشرعية والدنيوية من قَبله ودونه. مع استغناء الصّدر الأوّل عنه واستقامة المعرفة والعلم الديني والدنيوي واقعاً قبل معرفته.

---

(١) انظر: مقدمة محقق كتاب «الحدود الكلامية والفقهية» لابن سابق الصّقلّي (ص٣٥ ـ ٣٩).

(٢) هو محمد بن سابق الصقلي؛ يكنى: أبا بكر، وقدم الأندلس وأخذ عنه أهل غرناطة. وكان عالماً بالكلام، توفي بمصر في ربيع الأول سنة (٤٩٣هـ). ينظر: تاريخ الإسلام (٣٤/ ١٦٤).

(٣) انظر: الكافية في الجدل (ص١ ـ ٧٢، ٣٩٤).

٢ ـ إثبات فساد جملة من أصوله وقواعده وقضاياه.

٣ ـ عدم نفع المتبقي من قواعده الصحيحة، وذلك للتكلّف والتعقيد في ترتيبها وتركيبها.

ومع ذلك، فإن ابن تيمية (ت٧٢٨هـ) لم يذهب إلى القول بتحريم الاشتغال به، بل غاية ما قرره: انتقاض مقاصده، وفساد كثير من قواعده، وعدم القدرة من الانتفاع به. ومن ثمَّ فلا يصحّ اعتماده كمنهج بحث لا في علوم الشريعة ولا في غيرها.

أما الوصف الإجمالي الذي نقد به ابن تيمية علم المنطق في مقولته: (بأنه لا يحتاج إليه الذكي ولا ينتفع به البليد)؛ فمحلّ نظرٍ ومراجعة.

فمَنْ وصَفَه ابن تيمية (بالذكيّ) فوجه حاجته يتّجه للفكرة المنطقية كمنهج أكثر من حاجته لتفصيلات علم المنطق، فالفكرة المنطقية قائمةٌ على بناء منهجٍ للنظر ينظّم عملية التفكير على هيئة منهجية تتضمن خطوات ثابتة وقواعد منظّمة تضبط عملية البحث والاستدلال وتزيد من الفاعلية الإنتاجية. فالإبداع في علم المنطق ليس في تفاصيله الدقيقة أو شروطه المثالية التجريدية؛ بل الإبداع في فكرة (صناعة المنهج) المُنظِّم للنشاط الفكري والبحثي، وهذا ما يحتاجه الذكي الذي قد تَرِد عليه النواقص البشرية من الذّهول والغفلة والنسيان.

كما أن للمنطق الجانب المعياري الذي يحاول تجنّب مثارات الغلط وتقييم الإنتاج الفكري، وهذا ما يحتاجه الأذكياء جملةً للفَصْل بينهم.

أمّا مَنْ وصَفَه (بالبليد)؛ فإن المنهج المنطقي في أسوأ الأحوال سيساعده على المحاولة والمقاربة، التي هي خيرٌ من التعطيل والسلبيّة المطلقة!!

* * *

المبحث الثاني

موقف علماء أصول الفقه من علم المنطق

لم تخرج مواقف الأصوليين، من حيث الإجمال، عن مواقف الفئات الآنفة الذكر؛ فالأصوليون منهم الفقهاء، وكثيرٌ منهم من المتكلمين. وكثيراً ما يندرج رأي الأصوليين تحت رأي المتكلمين لكونهم الأقوى تأثيراً في تدوين علم أصول الفقه.

ويمكن تصنيف كيفية الاستبانة عن مواقف الأصوليين على صنفين:

الأول: مواقف عملية، تكشف لنا عن وجهة النظر من المنطق قبولاً أو ردّاً أو تفصيلاً. وهذه المواقف العملية هي عامة ما يمكن تتبعه في كتب الأصول على وجه الخصوص.

الثاني: مواقف نظرية، صريحة، سواءً في الردّ أو القبول، والأشهر منها ما تضمن دعوة وترويجاً وتأصيلاً لأهمية المنطق في علوم الشريعة.

أما المتقدمون من علماء الأصول في القرنين الثالث والرابع الهجري فلم يشتهر عنهم موقف محدد مباشر تجاه علم المنطق بالتحديد، حيث لم يُنقل نقد مختص بالأصوليين بالنسبة للقرن الثالث الهجري، وغاية ما ينقل عن الشافعي (ت٢٠٤هـ) إنما هو نقدٌ للآثار

الكلامية ولمصادرها الفلسفية، ولا تطرُّق للمنطق فيها.

أما في مرحلة ما بعد الشافعي؛ فعامة كتب الأصول مفقودة ولا يمكن أن ينقل عنها شيء، ولم يشتهر عن مؤلفيها شيءٌ منقول في مصنّفات العلوم المجاورة لها، مع توفّر الهمم لنقل هذا النوع من النقد لو وُجد!

أما القرن الرابع الهجري؛ فقد شهد حركةً أصولية عند المعتزلة بالتحديد، ثم توسعت في أثنائه فشملت الأشاعرة. وهذه المرحلة شهدت أيضاً اختلاطاً ملحوظاً بين الكلام وأصول الفقه، وتأليفاً مزدوجاً، وتقارباً ملموساً في منهجية البحث بين العِلْمين، لذلك يمكن تخريج مواقف الأصوليين بناء على مواقف المتكلمين. خاصةً أن أبرز أئمة الكلام في هذا القرن من القطبين: المعتزلي والأشعري، كانت لهم مشاركات وتآليف أصوليّة.

ويعتبر القاضيان؛ قاضي المعتزلة عبد الجبار الهمذاني (ت٤١٥هـ)، وقاضي الأشاعرة الباقلاني (ت٤٠٣هـ) أبرز العلامات الفارقة في تاريخ الكلام وأصول الفقه في النصف الثاني من القرن الرابع الهجري.

أما القاضي عبد الجبار؛ فالجزء المنشور من كتبه الأصولية لا يُمكّن من استخراج موقف واضح له، وليس هناك سوى الإفادة التي قدَّمها تلميذه أبو الحسين البصري (ت٤٣٦هـ) في وصف مقدِّمات شيخه في كتابه «العُمَد» والتي تضمنت بعض المسائل المنطقية، ومنها: تقسيم العلم إلى ضروري ونظري، وحدُّ كلٍّ منهما، وغير ذلك، مما لا يليق بأصول الفقه على حد تعبير أبي الحسين[1]. وهذه

---

(١) انظر: المعتمد (١/٧).

الاستفادة مؤشر عملي على الاستحسان والقبول ولو على سبيل الانتخاب والاختيار.

أما الباقلاني (ت٤٠٣هـ)؛ فقد كان له موقف نظري في نقد علم المنطق ضمّنه كتابه المشتهر عنه: «دقائق الكلام في الردِّ على من خالف الحق من الأوائل ومنتحلي الإسلام»، والذي يفيدنا بمضمونه ابن تيمية (ت٧٢٨هـ) فيقول: «... وكذلك القاضي أبو بكر بن الطيّب الباقلاني في كتابه «الدقائق» الذي ردَّ فيه على الفلاسفة والمنجِّمين، ورجَّح فيه منطق المتكلمين من العرب على منطق اليونان»[(١)]. وفي هذا بيان لحقيقة نقد الباقلاني والذي كان من جنس النقد الموضوعي ـ المسلوك عند المتكلمين ـ بحيث لم يكن رفضاً من كلِّ وجه، بل كان فيه ترجيح يتضمن اختياراً للصالح، وإصلاحاً للفاسد، وهذا الذي يفسِّر موقفه العملي؛ الذي تبنَّى فيه مجموعة من النظريات المنطقية، كنظرية الحدِّ، التي يضع لها شروطه الاستصلاحية الخاصة به، ويجعلها في مقدِّمة كتابه الأصولي «التقريب والإرشاد»[(٢)]، مع إقراره في أثناء حديثه عن (الحدِّ) بنسبته لعلم المنطق، وسَبْقِ المناطقة فيه[(٣)]. كما اعتمد الباقلاني مجموعة من الطرائق العقلية المنطقية في الاستدلال[(٤)]، ووضعها ضمن نسقه المنهجي من غير تسميتها بالمنطق، أو الإحالة على كتب محددة في علم المنطق.

وما سَنَّهُ هذان الإمامان، ومَنْ قبلهما؛ كان له انعكاسه وأتْباعه

---

(١) الرد على المنطقيين (ص٣٨٠).

(٢) انظر: التقريب والإرشاد (١/ ١٧٤ ـ ١٧٦ ـ ١٩٩ ـ ٢٠٠).

(٣) المصدر السابق (١/ ١٩٩ ـ ٢٠٠).

(٤) انظر: التمهيد، للباقلاني (ص٣٤ ـ ٤٠).

في القرن الخامس الهجري، الذي استقرَّ فيه علم أصول الفقه كعلم قائم بذاته.

فقد سَرَت الآثار المنطقية في جملة من الكتب الأصولية، تارةً بالتصريح كما عند الجويني (ت٤٧٨هـ) الذي صَرَّح في «البرهان» بفكرة الحدِّ المنطقي على شرط المناطقة[١]، وعدَّد فيه أدلَّة العقول المعتمدة في مذهبه[٢]، والتي كانت في جُلِّها منطقية.

وتارةً أخرى، تظهر في تطبيق المنهج، كما هو الحال عند أبي الحسين البصري (ت٤٣٦هـ) في كتابه «المعتمد»، الذي يظهر بوضوح للمُسْتعرِض العَابِر مدى تغلغل النهج المنطقي في طريقة تفكيره، وتدوين الأصول عنده.

وقد سارت هذه المنهجية، التي تفيد القبول بجملة من المبادئ المنطقية، حتى عند الفقهاء من غير المتكلمين؛ كأبي الوليد الباجي المالكي (ت٤٧٤هـ)، الذي قدَّم كتابه الأصولي «إحكام الفصول في أحكام الأصول» بذكر مقدِّمة يسيرة تضمنت: ذكر الحدِّ، وتقسيم العلوم، ومصادر المعرفة، ومراتب الإدراك[٣]. ومع ذلك فإن نزعته الفقهيّة ونشأته البيئية في الأندلس ـ التي اشتهرت بمواقف حادَّة ومحاربة للمنطق والفلسفة في ذلك العصر[٤] ـ جعلته يصف محتويات

---

(١) انظر: البرهان (١/ ٧٧).

(٢) المصدر السابق (١/ ١٠٤).

(٣) انظر: إحكام الفصول (١/ ١٧٤ ـ ١٧٥).

(٤) انظر في توصيف موقف الأندلسيين المتشدد من المنطق والفلسفة: المدخل لصناعة المنطق (ص٢٩) لابن طملوس(ت٦٢٠)، وانظر أيضاً: تفسير البحر المحيط (٦/ ٤٧) لأبي حيان الأندلسي (ت٧٤٥هـ) في تفسيره لآية رقم (٢٦) من سورة يونس، حيث يحكي أنه كان يُخشى حتى من التصريح باسم (المنطق)، ويورَّى عنه باسم (المِفْعَل)!

المنطق «بالجهالات» في نفس الكتاب[1]. بل للباجي موقف صريح في التحذير من تعلم المنطق، نصَّ عليه في وصيته لولديه، فقال فيها: «... وإياكما وقراءة شيءٍ من المنطق وكلام الفلاسفة فإن ذلك مبنيٌّ على الكفر والإلحاد والبُعد عن الشريعة...»[2]، ولعل هذا الموقف يندرج تحت صنف نقد الفقهاء والمحدثين الذي تقدم وصفه، ومع شدة هذا التحذير فإنه يُورد في كتبه بعضاً من المسائل والتطبيقات المنطقية!

ومن المحتمل ـ تفسيراً لهذا الموقف ونظائره ـ أنه مع مرور الأيام والتباس المنطق بالكلام، ومع هجر اسم المنطق، وهجر الإحالة عليه = التصقت المواد المستفادة منه بالكلام، ثم أُلحقت به كجزءٍ منه، وانتشرت بين المتكلمين والفقهاء على هذه الصفة المنتخبة.

ومن فقهاء الشافعية، أبو إسحاق الشيرازي (ت٤٧٦هـ)، الذي قدَّم أيضاً كتابه «شرح اللُّمَع»: بذكر الحدّ وشروطه، ومراتب الإدراك، وأقسام العلوم. كما استعرض جملة من الحدود، وأنواع الأدلة[3].

لكن الموقف الأقوى والأشهر في هذا القرن الخامس الهجري، هو لمن ناصر المنطق وأيَّده نظرياً وعملياً من علماء الأصول والكلام والفقه، **وهما على التحديد عالمان**:

الأوّل: أبو محمد ابن حزم الأندلسي (ت٤٥٦هـ)، الذي ألَّف في المنطق، ودعمه، ونافح عنه، واعتمد تقديمه كمنهج للعلم الشرعي.

---

(١) انظر: إحكام الفصول (٢/٥٣٦).

(٢) وصية الباجي لولديه (ص٣٥).

(٣) انظر: شرح اللمع (١/١٤٥ ـ ١٥٦).

الثاني: أبوحامد الغزالي (ت٥٠٥هـ)، الذي أطلق كلمته المشهورة الرائجة عن المقدِّمة المنطقية: «ومن لا يحيط بها فلا ثقة بعلومه أصلاً»[1]، وغالباً ما تُنسب إليه محاولة المَزْج والخلط بين المنطق والعلوم الشرعية، مع السَّبْق الزمني لابن حزم، وانتشار الشُّهرة عن الغزالي.

وسيأتي مزيد بيان لجهودهما في المنطق، ودورهما في ترويجه.

* * *

ولعل من المواطن التي تُبيِّن موقف الأصوليين من علم المنطق: باب الاجتهاد في كتب أصول الفقه، حيث ذهب جملة من الأصوليين إلى استحسان أو اشتراط العلم بالمنطق ضمن علوم المجتهد ومواصفاته.

وفي هذا الاستحسان أو الاشتراط عند البعض؛ تأييدٌ وقبول لعلم المنطق وزيادة.

وبالرغم منْ أنّ ابن حزم (ت٤٥٦هـ) أبان عن حاجة المجتهد والفقيه لعلم المنطق[2] إلا أنه لم يُلْحقه بمبحث علوم المجتهد وشروطه.

أمّا الغزالي فقد ألمح لذلك في باب المجتهد في كتابه «المستصفى» دون التصريح باسم العلم، بل أشار إلى مضمونه بقوله عن المجتهد: «. . . أنْ يَعلم أقسام الأدلة، وأشكالها، وشروطها. . . ويحصل تمام المعرفة فيه بما ذكرناه في مقدمة الأصول من مدارك العقول»[3]، وماذكره في مقدمة الأصول هي المقدمة المنطقية بالحرف المنطقي.

---

(١) المستصفى (١/ ٤٥).

(٢) انظر: الفصل (٢/ ٢٣٨).

(٣) المستصفى (٢/ ٣٨٥).

وتابعه الرازي (ت٦٠٦هـ) ناقلاً عنه بعبارة أصرح، فذكر في العلوم التي يحتاج إليها المجتهد: «.. علم شرائط الحدِّ والبرهان، على الإطلاق»[١]. إلا أنه خالف في درجة الأهمية، ولم يجعلْه شرطاً في تحصيل رتبة الاجتهاد. مع إقراره بأن المجتهد كلما كان أكمل في هذا العلم ونحوه؛ كان أعلى وأتم في مرتبته.

ولعل أبا الوفاء ابن عقيل الحنبلي (ت٥١٣هـ) من أقدم الأصوليين، بعد الغزالي؛ في الإشارة إلى لزوم معرفة المفتي والمجتهد لأنواع الأدلة وقواعدها وطرائق ترتيبها، حيث يذكر مجموعة من المواصفات والمعارف في صفة المفتي، ومنها قوله: «... ويعرف الأدلة وتراتيبها على ما بيَّنَّا في أوَّل كتابنا...»[٢]، وما ذكر أنه بيَّنه في أول كتابه يشتمل على جملةٍ وافرة من مسائل ودلائل المنطق باصطلاح المناطقة[٣].

ثم تابع الأصوليون بعد الرازي (ت٦٠٦هـ) على التقرير والتصريح بهذا المطلب، كما فعل الأرْمَويَّان: تاج الدين[٤] (ت٦٥٦هـ)، وسراج الدين (ت٦٨٢هـ)، في «الحاصل والتحصيل»[٥].

ومنهم: القرافي (ت٦٨٤هـ) الذي علَّق على قول الرازي السابق في محصوله بطلب معرفة شرائط الحدِّ والبرهان، فقال: «قلنا: لا يَكْمل

---

(١) المحصول (٦/ ٢٣ ـ ٢٥).

(٢) الواضح (٥/ ٤٥٨).

(٣) المصدر السابق (١/ ٣٢٨، ٣٤٩، ٤٤٤ ـ ٤٤٦، ٤٦٥ ـ ٤٧٦)

(٤) هو محمد بن الحسين بن عبد الله تاج الدين أبو الفضائل الأرموي، أصولي، وفقيه شافعي، توفي سنة (٦٥٦هـ)، من تصانيفه: الحاصل من المحصول. ينظر: الوافي بالوفيات (٢/ ٢٦١)، طبقات الشافعية لابن قاضي شهبة (٢/ ١٢٠).

(٥) انظر: الحاصل من المحصول (٣/ ٢٧٢)، والتحصيل من المحصول (٢/ ٢٨٧).

معرفة ذلك إلا بإيعاب علم المنطق. . . فيكون المنطق شرطاً في منصب الاجتهاد. فلا يمكن ـ حينئذٍ ـ أن يُقال: الاشتغال به منهيٌ عنه. . .»[1].

ويُلحظ تطوّر المسألة من مجرَّد توصية مستحسنة بتقديم العلم بالمنطق، إلى التصريح بالشرطية في استحقاق منصب الاجتهاد.

وترتَّب على هذه المطالبة؛ دعوة القرافي لإلغاء بحث: حكم الاشتغال بعلم المنطق.

وذهب البيضاوي (ت٦٨٥هـ) إلى اشتراط العلم بكيفية النّظر في «منهاجه»[2]، وأبان بعض شُرّاحه عن أن مراده علم المنطق[3].

وذهب صفيّ الدين الهندي[4] (ت٧١٥هـ) إلى حاجة المجتهد إلى علم المنطق، وأهمية إدراكه على درجة وسطى بدون بلوغ الغاية القصوى[5].

وحكى نجم الدين الطُّوفي (ت٧١٦هـ) اشتراط قومٍ من الأصوليين: معرفةَ المنطق للمجتهد، لكنه رجّح عدم اشتراطه، ورأى أنّ الأوْلى والأجدر معرفته والإحاطة به، وعلّل ذلك؛ بكونه أصبح شائعاً في زمنه وظاهراً في خطاب الأصوليين وعامّة العلماء[6].

---

(١) نفائس الأصول (٩/ ٤٠١٧)، وانظر: شرح تنقيح الفصول (ص٤٣٧).

(٢) منهاج الوصول (ص٥٦٤).

(٣) انظر: معراج المنهاج، لشمس الدين الجزري (ص٦٣٤)، ونهاية السول للإسنوي (٢/ ١٠٣٧).

(٤) هو محمد بن عبد الرحيم بن محمد، صفي الدين أبو عبد الله الأرموي، ثم الهندي الشافعي، فقيه أصولي متكلم على مذهب الأشعري، توفي سنة (٧١٥هـ)، من تصانيفه: الرسالة السيفية، الزبدة في علم الكلام، الفائق في أصول الفقه. ينظر: طبقات الشافعية الكبرى (٩/ ١٦٢)، الشذرات (٦/ ٣٧).

(٥) انظر: نهاية الوصول، للهندي (٩/ ٣٨٢٨)، والفائق في أصول الفقه، له (٥/ ٢٤).

(٦) انظر: شرح مختصر الروضة (٣/ ٥٨٣).

ونقل شمس الدين الجزري[1] (ت٧١١هـ) على وجه الإقرار والمتابعة كلام الرازي في شرحه لمراد البيضاوي في اشتراط معرفة كيفية النّظر[2].

وتابع أبو الثناء الأصفهاني[3] (ت٧٤٩هـ) في شرحه على المنهاج؛ القول باشتراط الحاجة للعلم المشتمل على بيان شرائط الحدّ والحجّة على الإطلاق[4].

ومِثْلُه تاج الدين السبكي (ت٧٧١هـ) في «الإبهاج»[5]، وكذا الإسنوي (ت٧٧٢هـ) عبَّر بالاشتراط في معرفة شرائط الحدِّ والبراهين من أجل الأمْن مِن الخطأ في النّظر[6].

ونقل الزركشي (ت٧٩٤هـ) اشتراط العلم بالمنطق عن المتأخرين، وأرجع أَصْله إلى اشتراط الغزالي (ت٥٠٥هـ).

ونَقَل عن ابن دقيق العيد (ت٧٠٢هـ) عدم اعتباره لهذا الشرط على هذا النحو الموجود في علم المنطق، مع دعوة ابن دقيق إلى

---

(١) هو محمد بن يوسف بن عبد الله بن محمود الجزري ثم المصري، شمس الدين أبو عبد الله، أصولي، وفقيه شافعي، توفي سنة (٧١١هـ)، من تصانيفه: شرح التحصيل، شرح المنهاج. ينظر: طبقات الشافعية الكبرى (٩/ ٢٧٥)، طبقات الشافعية لابن قاضي شهبة (٢/ ٢٣٥).

(٢) انظر: معراج المنهاج (ص٦٣٤).

(٣) هو محمود بن عبد الرحمن بن أحمد، شمس الدين، أبو الثناء الأصفهاني، فقيه شافعي، أصولي، توفي سنة (٧٤٩هـ)، من تصانيفه: بيان مختصر ابن الحاجب، وشرح المنهاج الأصولي، شرح الطوالع. ينظر: طبقات الشافعية لابن قاضي شهبة (٣/ ٧١)، شذرات الذهب (٦/ ١٦٥).

(٤) انظر: شرح المنهاج (٢/ ٨٣٣).

(٥) انظر: الإبهاج شرح المنهاج (٧/ ٢٨٩٩).

(٦) انظر: نهاية السول (٢/ ١٠٣٧).

اعتبار كُلِّ ما يتوقف عليه تصحيح الدليل ومعرفة الحقائق[1].

وبعد أن قرر الطوفي (ت٧١٦هـ) بأن المنطق مستثنى من العلوم الفلسفية المحظورة غير الشرعية؛ لأنه علم مفيد لا محذور فيه، ولأنه نحو المعاني = يحكي رأي جمع من الأصوليين بقوله: «... ولأن بعض فضلاء الأصوليين صرَّح، وبعضهم عرَّض بأن المنطق علم شرعي، وهو كالعربية في أنه من موادِّ أصول الفقه... فوجب أن يكون علماً شرعياً، إذ المراد بالعلم الشرعي ماصدر عن الشرع، أو توقَّف عليه العلم الصادر عن الشرع؛ توقُّفَ وجودٍ كعلم الكلام، أو توقُّفَ كمالٍ كعلم العربية والمنطق»[2]. وهو بهذا التقرير يُدخل علم المنطق ضمن العلوم الشرعية التي يترتب على التماسها تسهيل طريق الجنة كما ورد في السُنَّة النبوية.

هذه المواقف المحكيّة عن كبار الأصوليين في العناية والتوصية بعلم المنطق؛ تفيد الموافقة عليه والتأييد له لدرجة اشتراطه عند البعض، والاشتراط قدْرٌ زائد.

ومن المحتمل أن هذه المطالبة أو الاشتراط لعلم المنطق في تكوين المجتهد؛ إنما كانت بسبب انتشار تأثيره لغةً ومنهجاً واصطلاحاً في كتب العلوم الشرعية منذ القرن الرابع والخامس الهجري، ثم تَغوُّلها في القرون المتأخرة؛ لذا لزم على الناظر في العلم ومدوَّناته التي تصنع المجتهد وتكوِّن حالته العلمية؛ أن يكون على إلمام بالأداة الأكثر شيوعاً وهي علم المنطق.

ومما يمكن إضافته، في مجال المواقف من المنطق، بعد ظهور البحث في حكم الاشتغال بالمنطق إثر فتوى ابن الصلاح (ت٦٤٣هـ)

---

(١) انظر: البحر المحيط (٦/ ٢٠١ ـ ٢٠٢).

(٢) التعيين في شرح الأربعين، للطوفي (ص٣١١).

ونحوها؛ تلك الفتوى الأصولية التفصيلية التي اعتمدها كافة المتأخرين، نقلاً عن تقي الدين السبكي[1] (ت٧٥٦هـ) حينما سُئل عن حكم الاشتغال بعلم المنطق، فذكر أنه ينبغي تقديم الاشتغال بعلوم الشرع كالقرآن والسُّنة والفقه حتى ترسخ في الذِّهن، وتُعظَّم الشريعة في النفس، ولا تروج الشُّبهة. ثم بعد ذلك إذا وجد من نفسه صحةً في الذِّهن وذكاء، ووجد شيخاً ناصحاً حسن العقيدة فيجوز له الاشتغال بالمنطق والانتفاع به، ثم قال واصفاً المنطق: «وهو من أحسن العلوم وأنفعها في كل بحث، وفَصْلُ القول فيه؛ أنه كالسيف يجاهد به شخصٌ في سبيل الله، ويقطع به آخر الطريق»[2].

وقد سبق أبو الوليد الباجي (ت٤٧٤هـ) للتفصيل في قراءة المنطق وعزاه عن جماعة من المتقدمين والمتأخرين، حيث أورد في وصيته لولديه بعد التحذير إجمالاً من المنطق والفلسفة، قوله: «... وأحذِّركما من قراءتها ما لم تقرآ من كلام العلماء ما تقويان به على فهم فساده وضعف شُبَهه وقلة تحقيقه، مخافةَ أن يسبق إلى قلب أحدكما ما لا يكون عنده من العلم ما يقوى به على ردِّه، ولذلك أنكر جماعة من المتقدمين والمتأخرين قراءة كلامهم لمن لم يكن من أهل المنزلة والمعرفة به خوفاً عليهم مما خوفتكما منه، ولو كنت أعلم أنكما تبلغان منزلة المَيْز والمعرفة والقوة على النظر والمقدرة؛ لحضضتكما على قراءته، وأمرتكما بمطالعته، لتُحقِّقا ضعفه وضعف

---

(١) هو علي بن عبد الكافي بن علي بن تمام الأنصاري، تقي الدين، أبو الحسن السبكي، الشافعي، فقيه، أصولي، مفسّر، محدّث، نحوي، توفي سنة (٧٥٦هـ)، من تصانيفه الكثيرة: الإبهاج في شرح المنهاج، الدر النظيم في تفسير القرآن العظيم. ينظر: طبقات الشافعية الكبرى (١٠/ ١٣٩)، الشذرات (٦/ ١٨٠).

(٢) رفع الحاجب عن مختصر ابن الحاجب (١/ ٢٨٢).

المُعتقِد له، وركاكة المغترّ به، وأنه من أقبح المخاريق والتمويهات، ووجوه الحِيل والخزعبلات التي يغترُّ بها مَنْ لا يعرفها. . .».

لكن القولان بين السبكي والباجي يفترقان، فتقي الدين السبكي (ت٧٥٦هـ) يعترف بفائدة علم المنطق ونفعه في بحث العلوم لكن يقترح سبق التأصيل في علوم الشريعة دفعاً لأي مفسدة متوقعة، بخلاف الباجي (ت٤٧٤هـ) فإنه يحكم بفساد المنطق إجمالاً ويسمح بالنظر فيه على وجه ردّه وإبطاله وتحقيق فساده لا لاقتناص المفيد منه وهذا ما نصَّ عليه في وصيته الآنفة الذِّكر، مع أنه يورد في بعض كتبه مجموعة من القواعد المنطقية ويطبّقها وخاصةً نظرية (الحد)، لكن ليس باسم المنطق! فلعلها راجت عليه من باب علم الكلام واستفادها من المتكلمين لا على أنها من علم المنطق المتصل بالفلسفة المذمومة بإطلاق عنده. وهذا الموقف فيه نقص في التحقيق وتصنيف موضوعات العلوم، وهو ما حاول الغزالي (ت٥٠٥هـ) ترسيخه في التفريق بين الفلسفة والمنطق، وبيان حيادية المنطق، على ما سيأتي بيانه.

* * *

أما المواقف الحيويّة تجاه علم المنطق، فهي التي سجلها ابن حزم (ت٤٥٦هـ)، والغزالي (ت٥٠٥هـ)، وقد تضمنت تجربة رائدة في علوم الشريعة تستحق الوقوف عندها لاستجماع أطرافها، وتصوِّر أبعادها على وجه الإجمال.

جهود ابن حزم:

يمكن تلخيص جهود ابن حزم التي بذلها في كتابه «التقريب لحدّ المنطق»، في النقاط التالية:

١ ـ مناقشة مشروعية علم المنطق، وتفنيد مواقف الناس منه، ونقدها. وقد أثنى ابن خَلِّكان (ت٦٨١هـ) على صنيع ابن حزم في

كتابه؛ بأنه سلك في بيان المنطق وإزالة سوء الظن عنه طريقةً لم يسلكها أحدٌ قبله[١].

٢ ـ تسهيل وإيضاح مسائل علم المنطق، والتنويه بذلك لدرجة زعمه بأنها المحاولة الأولى التي لم يقم بها أحدٌ قَبْله، حيث يقول: «. . . فقرَّبْنا بذلك بعيداً، وبيّنا مُشكلاً، وأوضحنا عويصاً، وسهّلنا وعراً وذلّلنا صعباً ما نعلم أحداً سمح بذلك ولا أتعب ذهنه فيه قبلنا. . .»[٢]، وفي هذه الدعوى نظر؛ إذ سَبَق أبو نصر الفارابي (ت٣٣٩هـ) بمراحل في محاولات التوضيح والتقريب[٣]، وكذا ابن سينا (ت٤٢٨هـ) أيضاً. فكلاهما تميزت كتبهما بالتسهيل وأصبحت هي المعتمدة عند جميع مَنْ كان بعدهم، لا ما كتبه ابن حزم. لكن من المحتمل أن ابن حزم بحكم بُعْد موقعه الجغرافي ـ في الأندلس ـ لم يقف على مؤلفات الفارابي المنطقية[٤]، فَضْلاً عن عَصْريِّهِ ابن سينا (ت٤٢٨هـ) الذي توفّي قبل وفاة ابن حزم بما يقارب الثلاثين عاماً.

٣ ـ نقد إجمالي لعلم المنطق، حيث قام ابن حزم في ثنايا عرضه بمجموعة من الانتقادات المتنوعة، منها:

أ ـ نقد الترجمة في عبارتها وأسلوبها، ووصَفَها بالتعقيد والإغماض[٥].

---

(١) انظر: وفيات الأعيان (٣/ ٣٢٦)

(٢) التقريب لحد المنطق (٤/ ٢٣٢).

(٣) انظر: مقدمة إحسان عباس لكتاب التقريب (٤/ ٤٦).

(٤) يخالف في ذلك د. عمار الطالبي حيث يذهب إلى أنه تمّ انتقال كتب الفارابي إلى الأندلس في القرن الرابع، ولا يستبعد وقوف ابن حزم عليها. ثم يستشكل عبارة ابن حزم هذه ولا يجيب عنها!
انظر: مقدمته لتحقيق كتاب المدخل للفارابي ضمن كتابه دراسات في الفلسفة (١/ ٥٧ ـ ٥٩).

(٥) انظر: التقريب (٤/ ١٠٠، ١١٢، ١١٥).

ب ـ نقد التشقيق والتكلف في الكلام والمسائل المنطقية[١].

ج ـ نقد بعض الآراء المنطقية، وتخطئة الفلاسفة في بعض تعبيراتهم، بل ومخالفة أرسطو نفسه أحياناً[٢].

٤ ـ عَقْد بعض المقارنات في المسائل اللفظية المتعارضة مع مقتضيات اللغة العربية[٣].

٥ ـ حذف وإهمال بعض المسائل المنطقية التي ليست من أصول العلم، لكون بعضها من الفَرَضيات التي هي من قبيل التمرينات لتفتيق الأذهان[٤] لا غير.

٦ ـ من أهم الجهود التي قام بها ابن حزم: المحاولة الكثيفة لوضع مجموعة من الأمثلة الشرعية التطبيقية على القواعد المنطقية، خاصةً في باب القياس المنطقي، حيث نجدُ غزارةً في التمثيل الفقهي لم يُسْبق إليها[٥]، وإن كان قد سُبق بأصل المحاولة من قِبَل الفارابي (ت٣٣٩هـ).

لكن نتاج ابن حزم المنطقي لم يُكتب له الأثر الملائم فيمن بَعْدَه وفي الوسط الشرعي بالتحديد، حيث لا نجد أتباعاً أو متأثرين بمحاولة ابن حزم في المنطق، ولعل هذا الأمر يمكن عزوه إلى عدة عوامل؛ من أبرزها: البُعد الجغرافي لبلاد الأندلس ـ بيئة ابن حزم ـ عن المشرق العربي، مع شدّة النبذ والمحاربة لعلوم المنطق والفلسفة المأثورة عن الأندلسيين. إضافةً إلى ما أُثر عن ابن حزم من شدّته على خصومه، وحدّته في عبارته، والتي سببت عزوفاً عاماً عن جملة كتبه.

---

(١) المصدر السابق (٤/ ١٨١).

(٢) المصدر السابق: (٤/٤٧، ١١٤، ١٣٢).

(٣) انظر مثلاً: (٤/١٨٩، ١٩٤، ٢٢١).

(٤) انظر: (٤/٢١٦، ٢١٧).

(٥) انظر مثلاً: (٤/٢١٤ ـ ٤١٦، ٢٤٠ ـ ٢٤٣).

جهود الغزالي:

قام أبو حامد الغزالي بتحديد جملة من المسالك النظرية الاستراتيجية لتدعيم المنطق، والتي كان يدور في فلكها ويستدعيها من أجل تطبيع علم المنطق في البيئة الشرعية، ومن أبرز تلك المسالك:

١ ـ التسوية بين البحث الفقهي والعقلي، حتى يسهل تمرير القواعد والمسائل بين الضفتين، وترتفع حالة التوجس من غوائل البحث المنطقي، وفي هذا المعنى يقول الغزالي: «... سنعرّفك أن النظر في الفقهيات لا يباين النظر في العقليات، في ترتيبه وشروطه وعِياره، بل في مآخذ المقدمات فقط»[١].

٢ ـ الإلحاح على تحرير المنطق من الفلسفة، وجعله معياراً لجميع العلوم، مع نَزْع حالة الاختصاص المظنونة بهذا العلم لصالح الفلاسفة فقط. يقول الغزالي: «... ولكن المنطق ليس مخصوصاً بهم، وإنما هو الأصل الذي نسميه في علم الكلام: كتاب «النظر»، فغيّروا عبارته تهويلاً... فإذا سمع المتكايس المستضعف: اسم المنطق، ظن أنه فنٌ غريب لا يعرفه المتكلمون، ولا يطلع عليه إلا الفلاسفة...»[٢].

ويقول أيضاً: «... حتى إن علم الحساب والمنطق، الذي ليس فيه تعرّضٌ للمذاهب بنفي ولا إثبات = إذا قيل: إنه من علوم الفلاسفة الملحدين، نفر طباع أهل الدين عنه وهذا الميل والنفرة الصادران عن هذا الجنس، ليسا بظنٍ ولا علم...»[٣].

وهو يسعى بذلك لرد القول بأن المنطق جزء من الفلسفة، أو آلة لها.

---

(١) معيار العلم (ص٦٠).

(٢) تهافت الفلاسفة (ص٨٥).

(٣) معيار العلم (ص٢٠٠).

بل إن الغزالي ينازع حتى في تسمية هذا العلم، لذا يصرّ على هجر اسم (المنطق) في جميع كتبه بشكل لافت ومقصود[1]، ويبتكر له أسماء أخرى مثل: (معيار العلم أو محك النظر أو القسطاس المستقيم أو الميزان ونحوها).

وهذه المحاولة الغزاليّة من شأنها أن تزيد من معدل الإقبال للمشاركة في هذا العلم من قبل علماء الشريعة، وتوطيد العلاقة بينه وبين الدراسات الأصولية والكلامية حتى يكون مقدمةً لها كذلك[2].

٣ ـ حصر الإشكالات والاختلافات مع علم المنطق في المصطلحات خاصة دون المعاني، يقول الغزالي: «... وأما المنطقيات: فأكثرها على الصواب، والخطأ نادر فيها، وإنما يخالفون أهل الحق فيها بالاصطلاحات والإيرادات دون المعاني والمقاصد...»[3].

وتبدو من المشاهد المتكررة في مدوَّنات الغزالي المنطقية النُّفْرة البالغة من المصطلحات المنطقية بل وتجاهلها عمداً في أغلب كتبه، بل هجران تسمية المنطق نفسه بهذا الاسم كما سبق.

وهذه محاولة من الغزالي لسَلْخ الثوب القديم عن هذا العلم، وإلباس معانيه وقواعده ثوباً جديداً لا يُشْعر المتلقي بالحساسية المعهودة تجاه العلوم الوافدة.

٤ ـ يضيف بعض الباحثين[4] إلى الغزالي مسلكاً ترويجياً للأدلة العقلية من خلال: محاولته إضعاف فعالية الأدلة العقلية المعروفة في

---

(١) انظر: المدخل لصناعة المنطق، لابن طملوس (ص٣٤).

(٢) انظر: المنطق والموازين القرآنية، محمد مهران (ص١٩، ٢٠).

(٣) مقاصد الفلاسفة (ص٣٢).

(٤) انظر: بنية العقل العربي، للجابري (ص٤٤٠ ـ ٤٤٢).

العلوم الشرعية كالقياس الأصولي الشرعي أو قياس الغائب على الشاهد عند المتكلمين ـ وكلاهما تسميات مترادفة لقياس التمثيل المعروف عند المناطقة ـ لضعف درجتها من حيث الدلالة الظنية = في مقابل تقديم القياس البرهاني المنطقي لقوّته وقطعية دلالته، فيقول الغزالي وهو يصف منهج المتكلمين وأدلتهم: «... إذ تمسكوا بالرأي والقياس وذلك لا يفيد برد اليقين، بل يصلح للأقيسة الفقهية الظنية، ولإمالة قلوب العوام إلى صوب الصواب...»[1].

وهذا الأمر فيه دفع نحو تطلُّب الطرائق الأقوى في الاستدلال وتطبيقها على المواد الشرعية حتى يرتقي مستوى قوة الدلالة عن الظنيات إلى القطعيات أو نحو ذلك.

هذه أبرز المنطلقات والمحاور التي اجتهد الغزالي في الدوران حولها لتطويع المنطق داخل البيئة العلمية الشرعية.

أما جهود الغزالي التطبيقية أو التفصيلية فتظهر في مجموعة من المبادرات التي يمكن إيجازها فيما يلي:

١ ـ ابتكار مصطلحات منطقية جديدة أقرب إلى اللغة العربية، وهذا مما تميّز به كتابه «محك النظر»[2]، حيث كان يهدف إلى التعبير بمصطلحات أكثر شيوعاً وقبولاً حتى يدفع الاستهجان الحاصل من التعبيرات المنطقية التقليدية، التي سببت نفور أهل الحق ـ كما يعبِّر الغزالي ـ عن الاستفادة من المعاني المنطقية الصائبة.

٢ ـ غزارة الأمثلة الشرعية (الفقهية والكلامية) أكثر أحياناً من

---

(١) انظر: القسطاس المستقيم (ص٧٩).

(٢) انظر مثلاً: (٦٧، ٩٥، ١٣٦).

الأمثلة المنطقية الشائعة، وهذا واضح في جلّ كتبه[1]. وكثيراً ما يفصِّل في أمثلته بين العقليات والشرعيات.

بل تظهر عند الغزالي أوّل محاولة لتطبيق نظرية الحد المنطقية على مصطلح أصولي، كما في مصطلح «الواجب» في كتابه «محكّ النظر»[2]، ومقدمة «المستصفى»[3]، حيث استعرض الأقوال في حدِّ مصطلح (الواجب) ثم نقدها، وبيَّن الخطوات المطلوبة لاكتشاف المطلوب في حدِّ «الواجب»، ثم يقوم بشرح التعريف الذي توصَّل إليه. وهذه المنهجية في مناقشة التعاريف، وشرح التعريف المختار منها، تُعَدُّ سَبْقاً للغزالي في هذا المقام.

٣ ـ عناية الغزالي بالتدريب والتطبيق على كيفية معرفة وصياغة الحدود، حيث عقد فصلاً كاملاً في كتابيه: «معيار العلم»[4]، و«محكّ النظر»[5] لاستعراض جملة من الحدود الفلسفية كما في «المعيار»، الذي توسع جداً في آخره، وكذلك أورد جملة من الحدود الكلامية والفقهية أيضاً بتخصيص أكثر في «محكّ النظر».

٤ ـ عقد مجموعة من المقارنات:

منها: مقارنة الأدلة الشرعية بالأدلة المنطقية، أو ما يُعبِّر عنه الغزالي بالعقليات والفقهيات، في مستوى الاستدلال ومجاله[6].

ومنها: مقارنة المصطلحات بين المناطقة والمتكلمين، والفقهاء

---

(١) انظر مثلاً: محك النظر (ص١٢١ ـ ١٢٨، ١٤٤)، القسطاس المستقيم (ص٢٥، ٣١، ٣٣، ٣٧).

(٢) انظر: محك النظر (ص١٥٩ ـ ١٦١).

(٣) انظر: المستصفى (١/٦٩ ـ ٧١).

(٤) انظر: معيار العلم (ص٢٨٤ ـ ٣٠٨).

(٥) انظر: محك النظر (ص١٤٥ ـ ١٦١).

(٦) انظر: معيار العلم (ص١٧٦، ١٧٠، ٢٠٢).

والنُّحاة أحياناً[1].

٥ ـ محاولته الفريدة لأَسْلَمَة المنطق، التي قام بها الغزالي في كتابه «القسطاس المستقيم»[2] من خلال التقريرات التالية:

أ ـ رفض تلقيب أرسطو بالمعلِّم الأول، كما في قوله: «... فالله هو المعلم الأول، والثاني جبريل، والثالث الرسول ﷺ...»[3].

ب ـ إرجاع القواعد المنطقية ـ في البرهان تحديداً ـ إلى خمسة موازين، كلها موجودة في القرآن[4]، ثم أقام عليها فصول الكتاب، بحيث يبدو أن القواعد المنطقية مستنبطة من القرآن لا منقولة عن اليونان، ومفهوم صنيعه: أن غاية عمله مع المنطق أنه استنبطه من أصول الشرع الإسلامي، حيث قام بعَرْض هذه الموازين، وذِكْر الأدلة القرآنية التي تشير إليها. ثم يصرح الغزالي بسَبْقه إلى استخراجها من القرآن فيقول: «... أما هذه الأسامي فأنا ابتدعتها، وأما الموازين فأنا أستخرجتها من القرآن، وما عندي أني سَبقتُ إلى استخراجها من القرآن...»[5].

ج ـ دعوى مصدرية صحف إبراهيم وموسى للمنطق اليوناني، ولعلها من مُفردات الغزالي، حيث يقول: «لكنَّ أصل الموازين قد سُبقتُ إلى استخراجها، ولها عند مُسْتخرجيها أَسَامٍ أُخَر، كانوا قد تعلَّموها من صحف إبراهيم وموسى عليهما الصلاة والسلام...»[6].

---

(١) انظر مثلاً: محك النظر (ص٨٣، ٨١، ٩٧).

(٢) انظر تعجب ابن تيمية من صنيع الغزالي في هذا الكتاب في: الردّ على المنطقيين (ص٥٦).

(٣) القسطاس المستقيم (ص١٥).

(٤) انظر: القسطاس المستقيم (ص١٨).

(٥) القسطاس المستقيم: (ص٤١).

(٦) القسطاس المستقيم: (ص٤١ ـ ٤٢).

ولم يذكر أدلةً على دعواه هذه، والذي يظهر أن هذه الدعوى أراد بها الغزالي تعميق علاقة المنطق بالمصادر الدينية الإلٰهية، ومن ثمَّ فإن هذه الموازين إلهية المصدر وليست بشرية، كما هو شائع عنها، حتى يدفع بذلك التحسس غير السائغ من القوانين المنطقية.

د ـ تأويل الغزالي للمراد من لفظة: (الميزان) الواردة في بعض آيات القرآن؛ كقوله تعالى: ﴿وَأَنزَلْنَا مَعَهُمُ ٱلْكِتَٰبَ وَٱلْمِيزَانَ لِيَقُومَ ٱلنَّاسُ بِٱلْقِسْطِ﴾ [الحديد: ٢٥]، وقوله: ﴿وَزِنُوا۟ بِٱلْقِسْطَاسِ ٱلْمُسْتَقِيمِ﴾ [الشعراء: ١٨٢]، وقوله: ﴿وَٱلسَّمَآءَ رَفَعَهَا وَوَضَعَ ٱلْمِيزَانَ ﴿٧﴾﴾ [الرحمٰن: ٧] فيؤوِّلها الغزالي جميعها: بالموازين العقلية وهو ما سمّاه: (ميزان المعرفة)، ومقصوده: القواعد المنطقية.

وهذا تأصيلٌ لمشروعية المنطق لم يُسبق إليه الغزالي، ونتيجته: أن المنطق قَدَرٌ كوني وشرعي منحه الله للناس وترك لهم استنباطه وبيانه، وطالبهم بالعمل به.

٦ ـ **من أبرز سوابق الغزالي العملية**؛ إدخال المقدمة المنطقية في صدر مصنّفات أصول الفقه، كما فعل في مقدمة كتابه «المستصفى»، مع إقراره بأن هذه المقدمة دخيلة على علم أصول الفقه، حيث يقول: «... وليست هذه المقدّمة من جملة علم الأصول، ولا من مقدّماته الخاصّة به...»[(١)].

وفي موطن آخر يقول: «... هذا النَّمط من الكلام دخيلٌ في علم الأصول، فلا يليق فيه الاستقصاء...»[(٢)].

وهذه السابقة من الغزالي (ت٥٠٥هـ) استنَّ بها مَنْ بعده من

---

(١) المستصفى (١/ ٤٥).

(٢) المستصفى (١/ ٦١).

الأصوليين، حيث لم يفوّت عامة المؤلّفين وضعَ شيءٍ من المبادئ المنطقية في صدر كتبهم، ولو كانت متوناً مختصرة. وهذا اختراق مؤثّرٌ لعلم الأصول بادر به الغزالي وسارت به الرُّكْبان مِن بَعْده.

ما تقدم يوجز أبرز المجهودات الغزالية في علم المنطق، والتي يتضح عند فَحْصها مستوى المكانة العلمية للغزالي في علم المنطق[1]؛ حيث يظهر أنه ليس من الدقيق وصفُهُ بالمجتهد أو المحقِّق في علم المنطق، بل في أحسن أحواله يعتبر الغزالي شارحاً من ضمن شُرّاح المنطق اليوناني، فقد تميّز بحسن العرض وجودة التصنيف وسهولة العبارة كغيره. لكن أبرز جهوده التي يكاد يسبق غيره فيها؛ هي التَبْيئة المُكثّفة والمُحْكمة للمنطق في الوسط الشرعي، والتي سلك فيها أبرز وسيلتين هما:

أ ـ كثرة التطبيقات والأمثلة الشرعية، التي انفرد بكثيرٍ منها عن ابن حزم (ت٤٥٦هـ) قَبْله أو الفارابي (ت٣٣٩هـ) الذي لا يذكر بجانب الغزالي (ت٥٠٥هـ) في هذا المقام وإن كانت له محاولة أوّلية لا أكثر.

ب ـ استحداث مصطلحات مناسبة للُغة العربية أو البيئة الشرعية، والتي قد توحي أحياناً بالاستقلالية عن منطق الفلاسفة.

وتجدر الإشارة في هذا المقام إلى عدم صحة ما نُسب إلى الغزالي ـ عند بعض المتأخرين ـ من تخليصه للمنطق من شوائب الفلسفة[2]، وعادةً ما تُورد هذه الدعوى عند مناقشة خلاف العلماء في مسألة حكم تعلم المنطق، فيذكر البعض أن محلّ النزاع في هذه

---

(١) انظر للاستزادة: تطور المنطق العربي (ص٣٧٩)، والمنطق عند الغزالي، رفيق العجم. والمنطق عند الغزالي، بكري محمد خليل.

(٢) انظر في نسبتها له: تجديد المنطق، عبد المتعال الصعيدي (ص٧).

المسألة: هو في المنطق المَشُوب بكلام الفلاسفة[1]، ثم يُزعم أنَّ الغزالي قام بتصفية المنطق من شوائب الفلسفة.

والذي يظهر أن هذه الدعوى أصالةً ونسبةً فيها نظر.

أما من حيث الدعوى نفسها فإنَّ المتتبّع لأصول المسائل والقواعد المنطقية منذ بداية التأليف المستقل على يد الفارابي مروراً بابن سينا إلى الغزالي ومن بَعْده إلى عهد المختصرات = لا يَلْحظ فرقاً مذكوراً سوى في الترتيب أو التنقيح وأسلوب العرض في أحسن الأحوال، وعامة الكتب المتأخرة في المنطق يتصل سَنَدُها ونَسَبُها إلى كتب الغزالي أو ابن سينا في أبعد الأحوال، بل والغزالي كذلك لم يَعْرف المنطق إلا من كتب ابن سينا[2]، ومن ثمّ فلا يصح القول بتقسيم المنطق إلى ما كان مخلوطاً أو مشوباً بالفلسفة، وما كان خالصاً منها[3].

ومن جهة أخرى فإن نسبة دعوى تصفية المنطق من الفلسفة للغزالي لا تصح كذلك، لعدة أوجه:

منها: تطابق وتوافق مادتي كتاب «مقاصد الفلاسفة» مع «معيار العلم» و«محَكّ النظر»، مع ملاحظة أن الغزالي قصد في كتابه «المقاصد» حكاية آراء الفلاسفة المنطقية وعَرْضِها من غير نقد أو تبديل. وغايةُ ما صنعه الغزالي في «المعيار» و«المحَكّ» هو تغيير المصطلحات، وهو الذي نصَّ على أنه محل الخلاف بين الفلاسفة وأهل الحق ـ على حد تعبيره ـ كما سبق في مقدمة «مقاصد الفلاسفة».

---

(١) انظر: القول المشرق للسيوطي (ص١٧٦)، وشرح السُّلَّم للمَلَوي، على هامش حاشية الصبّان عليه (ص٣٩)، وإيضاح المبهم من معاني السُّلَّم، للدمنهوري (ص٥).

(٢) انظر: الرد على المنطقيين (ص٥٦).

(٣) انظر: شرح السُّلَّم للملوى (ص٣٩).

وأيضاً: اتفاق عامة كتب الغزالي المنطقية في المسائل والموضوعات مع كتب مَنْ قَبْله كالفارابي وابن سينا.

ومنها: أن الغزالي لم ينتقد منطق الفلاسفة، ولم يتكلم عنه في كتاب «تهافت الفلاسفة»، والذي قصد فيه بيان مساوئ وعَوار الفلسفة، فلو كان يعتقد أن لها أثراً فاسداً في صناعة المنطق لبيّن ذلك، بل الواقع أنه نصَّ على صواب الآراء المنطقية وأن الخطأ فيها نادر.

ومنها: اشتمال كتب الغزالي المنطقية على مجموعة من المباحث الفلسفية، وخاصةً كتابه الأوسع «معيار العلم»، حيث أشار الغزالي في آخره إلى أنه دخل في تفصيلات متعلقة بالفلسفة لا المنطق[1]. لذا كان في «المعيار» مبحث الوجود، ومصادر الإدراك أو ما يسمى بنظرية المعرفة وتقسيمات الموجودات، ومبحث المقولات، وجميعها أبحاث فلسفية محضة[2]. إلى جانب سَرْدِه إلى قائمة من المصطلحات والحدود الفلسفية المتنوعة.

ولعلّ مدخل الشبهة التي أَوْحَت بدعوى تصفية الغزالي للمنطق من شوائب الفلسفة هو ما قام به الغزالي من تغيير ملحوظ ومكثّف للمصطلحات والتعبيرات المنطقية سواءً من عند نفسه أو من بعض المتكلمين قَبْله.

وكذلك إنكاره المتكرر لمن نَسَب علم المنطق إلى الفلاسفة فقط، إضافةً إلى الجهود التي تقدّم ذكرها أَوْهَمت بأن الغزالي قام بعمليات تخليص أو تصفية في المضامين، وهذا ليس بصحيح، بل عامة صنيعه في الشكليات وتفعيلها في التطبيقات.

---

(١) انظر: معيار العلم (ص٣٤٧).

(٢) انظر: معيار العلم (ص٧٥، ٨٩ ـ ٩٢، ٩٣، ١٠٧، ٢٨٤، ٢٩٦، ٣٠٧).



الفصل الخامس

تاريخ العلاقة بين أصول الفقه والمنطق

- المبحث الأول: تاريخ علم المنطق في العالم الإسلامي.
- المبحث الثاني: تاريخ تكوين أصول الفقه قبل المنطق.
- المبحث الثالث: تاريخ تأثر علم أصول الفقه بعلم المنطق.

المبحث الأوّل

تاريخ علم المنطق في العالم الإسلامي

إن ملاحظة التحوّل التاريخي لحياة علوم الفلسفة من طورها الأول ومنشأها الأقدم وصولاً إلى التاريخ الإسلامي: من شأنه أن يساعد في اكتمال الصورة عند تتبع تفاعلات هذه العلوم في الوسط الإسلامي، لذا كان من المناسب مراجعة تاريخ انتقال التراث اليوناني إلى العالم الإسلامي، حتى نقف على أبرز الملابسات والمؤثرات، ونلتمس بدايات التحولات الفكرية من مهدها.

كان البحث العقلي متقدِّماً عند فلاسفة الإغريق في ذلك الزمن الغابر، قبل الميلاد بنحو ستة قرون، ثم تتابعت هذه القرون متطوِّرة في محضن الحضارة اليونانية الهيلينية إلى أن آلت المكانة والحظوة إلى أواخر فلاسفتها: سقراط، ثم تلميذه أفلاطون، ثم تلميذه الأشهر أرسطوطاليس (ت٣٢٢ق.م).

وقد دالت دولة اليونان إذّ ذاك، ثم سار عليها ما سار على الأمم قبلها من انحسار وانفكاك على يد الرّومان. وكانت دولة الرّومان قد تديّنت بالنصرانية التي حاربت وثنية اليونان، فأغلقت مدارس الفلسفة في أثينا، واضطهدت الفلاسفة، حتى خرج بعضهم

فارّاً إلى فارس، وتنصَّر بعضهم، وخلط بعضهم الآخر الأطروحات الفلسفية بالصِّبْغة المسيحية[1].

وقد تلا العصرَ اليوناني الإغريقي عَصْرٌ آخر، يصِفُه المؤرخون[2] بالعصر الهيليني الروماني، وهو يُمثِّل مرحلةً انتقالية؛ حيث فُتِح فيه بابُ التفلسف لمجموعةٍ من العقليات الشرقية؛ كالمصريّة والسوريّة بالإضافة إلى الرومانية. «فالعصر الهيلني الروماني هو إذن: الزمن الذي تفلسفت فيه العقلية الإنسانية في ظل الإمبراطورية الرُّومانية، فيما تركه الإغريق للإنسانية من تراث فلسفي، ويبتدئ من آخر القرن الرابع قبل الميلاد إلى منتصف القرن السادس في بيزنطة[3]، وروما[4]. وإلى منتصف القرن السابع في الإسكندرية[5]، وإلى القرن الثامن في سوريا والعراق، في مدارس:

---

(١) انظر: فجر الإسلام، لأحمد أمين (ص١٢٨ ـ ١٢٩).

(٢) انظر: الجانب الإلهي في التفكير الإسلامي، محمد البهيّ (ص٩٤).

(٣) مدينة يونانية قديمة بنيت في القرن السابع قبل الميلاد على مضيق البوسفور، ثم أصبحت عاصمة الدولة البيزنطية أو الدولة الرومانية الشرقية، وسميت (قسطنطينية) نسبة إلى الإمبراطور الروماني (قسطنطين الأول) الذي جدد بنائها سنة (٣٢٤ للميلاد.
الروض المعطار (ص٤٨١)، معجم البلدان (٤/ ٣٤٧).

(٤) ويقال لها رومية، مدينة رئاسة الروم وعلمهم، قال بعضهم: هي مسماة باسم رومي بن لنطي بن يونان بن يافث بن نوح ﷺ، وذكر بعضهم إنما سُمّي الرّومُ روماً لإضافتهم إلى مدينة رومية، واسمها رومانس بالرومية، فعُرّب هذا الاسم، فسُمّي مَن كان بها روماً.
معجم البلدان (٣/ ١٠٠)، آثار البلاد وأخبار العباد (ص٥٩١).

(٥) مدينة بأرض مصر على ساحلها، تنسب إلى بانيها الإسكندر، واختلف في تعيينه، هل هو ابن فيلفوس الرومي، أو الإسكندر الأول ذو القرنين الرومي، وقد فتحت سنة (٢٠هـ)، في أيام عمر بن الخطاب ﷺ على يد عمرو بن العاص ﷺ بعد قتال وممانعة.
معجم البلدان (١/ ١٨٤)، آثار البلاد وأخبار العباد (ص١٤٣).

الرُّها[1]، ونَصِيبين[2]، وأَنطاكية[3]؛ أي: إلى عهد الترجمة والنّقل عند العرب»[4].

والمقصود في هذا المقام هو تتبع الخريطة الجغرافية لانتقال التراث اليوناني في محيط الدولة الإسلامية.

يروي مؤرخو الفلسفة القدماء: أنّ التعليم الفلسفي انتقل بعد أثينا عاصمة اليونان إلى الإسكندرية في بلاد مصر، وذلك أنه بعد وفاة أرسطو (ت٣٢٢ق.م) كان الوضع على حاله سنين عدداً، حتى تغلّبت ملوك الروم على دولة اليونان، فخصّصوا التعليم في مكانين: روما، والإسكندرية في مصر. حتى جاءت النصرانية فبطَلَ التعليم من رومية، وبقي في الإسكندرية[5].

وكانت الدراسات اليونانية حينذاك تكاد أن تنحصر في أيدي أساتذة من النصارى، وكان غالبيتهم من رجال الدين[6].

---

(١) مدينة من أرض الجزيرة متصلة بحرّان، روميةٌ عليها سور حجارة، تدخل منها أنهار وتخرج عنها، وهي سهلية جبلية كثيرة البساتين والخيرات، مسندة إلى جبل مشرفة على بساط من الأرض ممتد إلى حرّان. الروض المعطار (ص٢٧٣)، معجم البلدان (٣/ ١٠٦).

(٢) مدينة من بلاد الجزيرة بين دجلة والفرات، ولها نهر عظيم يقال له الهرماس عليه قناطر حجارة، كانت مدينة رومية، فلما افتتحها عياض بن غُنْم الفِهري في خلافة عمر سنة ثمان عشرة أسكنها المسلمين، وأهلها قوم من ربيعة من بني تغلب. الروض المعطار (ص٥٧٧)، معجم البلدان (٥/ ٢٨٨).

(٣) مدينة يونانية تقع غربي مدينة حلب على نهر العاصي قريباً من مصَبّهِ في البحر المتوسط، أسسها القائد (سلوقوس الأول) في أواخر القرن الرابع قبل الميلاد، وسماها باسم والده، وجعلها مقرَّ الحكم، ثم اتخذها الأباطرة البيزنطيون مقراً لهم. الروض المعطار (ص٣٨)، معجم البلدان (١/ ٢٦٦).

(٤) الجانب الإلهي، محمد البهي (ص٩٤).

(٥) انظر: عيون الأنباء، لابن أبي أصيبعة (٣/ ٢٢٤ ـ ٢٢٥) نقلاً عن الفارابي.
وانظر رواية مشابهة في: التنبيه والإشراف، للمسعودي (ص١٢١ ـ ١٢٢).

(٦) انظر: مقالة: من الإسكندرية إلى بغداد، ماكس مايرهوف (ص٦٧).

كما حَرِصت مدرسة الإسكندرية على منهجية التوفيق بين الفلسفة والدين، أو عدم إبراز ما يعارض الدين من الفلسفة، حتى كان ذلك سبباً في إقبال رجال الدين المسيحيين للنظر والبحث في الفلسفة الطبيعية، والرياضية، والمنطقيات، وإهمال أو إضعاف البحث في الإلٰهيات، التي تتضمن غالباً ما يُصادم الدين[1]. واستمر العمل على ذلك حتى احتضنت الكنائس المسيحية فيما بعد الدَّرس الفلسفي، وكانت محلَّ اتصالٍ بغيرهم.

وقد كانت مدينة الإسكندرية أهم المراكز لدراسة فلسفة اليونان ولاهوتهم في القرن السابع الميلادي، لكنها لم تكن الوحيدة، فدراسة اللغة اليونانية تعود في سورية والعراق إلى القرن الرابع للميلاد[2].

ويذكر المؤرخون أنّ مدرسة الإسكندرية بقيت بعد الفتح الإسلامي لمصر ـ الذي كان في عهد الخليفة الراشد عمر بن الخطاب ﷺ عام (١٩هـ) ـ ما يقارب الثمانين عاماً ثم انتقلت بعد ذلك إلى الشرق[3].

ثم بعد ظهور الإسلام بمُدَّة طويلة ـ كما يقول الفارابي[4] ـ انتقل التعليم بعد الإسكندرية إلى مدينة إنطاكية في بلاد الشام، على مقربةٍ من الحدود بين الدولة الإسلامية والدولة البيزنطية، وهي منطقة تَدِين بالنصرانية، وأهلها من النصارى السُّريان، حيث قام بعض أساقفتهم بتأسيس مدرسةٍ في إنطاكية على غِرَار مدرسة الإسكندرية الفلسفية.

---

(١) انظر: الجانب الإلهيّ، للبهيّ (ص١٠٢، ١٠٣).

(٢) انظر: تاريخ الفلسفة الإسلامية، ماجد فخري (ص٢٨).

(٣) انظر: من الإسكندرية إلى بغداد، ماكس مايرهوف (ص٦٧).

(٤) انظر: عيون الأنباء، لابن أبي أصيبعة (٣/ ٢٢٥).

وقد كان من عوامل انتقال النشاط الفلسفي: قيام حركة الترجمة من اللغة اليونانية إلى اللغة السريانية؛ لذا كان من الطبيعي أن تنتقل المدرسة إلى المنطقة السريانية[١]. وفي نفس الوقت تقترب من مركز الحضارة الجديد ومقرّ الخلافة الإسلامية في دمشق.

ثم انتقل الوجود الفلسفي بعد ذلك إلى العراق ـ في شمالها الغربي تحديداً ـ في عدة مواقع منها، تشترك في عامل الدِّيانة النصرانية، واللغة السُّريانية، منها: نَصِيبِين، حيث أُنشئت هناك مدرسةٌ مماثلة لمدرسة إنطاكية، عن طريق أُسْقفٍ نصراني كذلك أرادها على حَذو مدرسة الإسكندرية في العناية بالشأن الفلسفي والتراث الإغريقي[٢].

وقريباً منها: نشأت مدرسة الرُّها، وهي مجاورة لنَصِيبين، وتُعتبر مدرستها امتداداً لها[٣].

وفي جهةٍ قريبة أيضاً، قامت مدرسة حرّان[٤] على إثر انتقال أحد المُعلِّمين من إنطاكية إلى حرّان بالعراق، واستقراره بها وشروعه بالتعليم والترجمة.

ويذكر الفارابي (ت٣٣٩هـ) انتقالاً آخر من إنطاكية إلى مَرو

---

(١) انظر: من الإسكندرية إلى بغداد، ماكس مايرهوف (ص٦٨).

(٢) انظر: مسالك الثقافة الإغريقية إلى العرب، أوليري (ص٧٢).

(٣) المصدر السابق (ص٧٥ ـ ٧٧).

(٤) مدينة الصابئة، تقع قرب منابع نهر البليخ، تقوم عند ملتقى الطرق التجارية في شرق الفرات ولا سيما طريق الشام وطريق الجزيرة، كانت مركزاً من أهم مراكز الثقافة الإغريقية السريانية قبل الإسلام، وبقي فيه بعض الصابئة حتى ما بعد خلافة المأمون، حكمها الآشوريون، واليونان، والفرس، والرومان قبل أن يأخذها العرب صلحاً سنة (١٨هـ) ـ ٦٣٩م)، وهي الآن موضع المدينة المسماة (أورفة) من بلاد تركيا. الروض المعطار (ص١٩١)، معجم البلدان (٢/ ٢٣٥).

الخُراسانية[١]، ثم تقابل وتلاقى جميع الأطراف بعد حين في المركز وهي بغداد مهدُ الحضارة العباسية[٢].

ومن معاهد العلوم اليونانية؛ مدرسة جنديسابور في بلاد فارس، التي اشتهرت بوصفها مؤسَّسةً كبرى للعلوم اليونانية القديمة في غربي آسيا، حيث استأنفت الدرسات اليونانية نشاطها بعدما أُغلقت مدارس أثينا وحُمل الأساتذة الوثنيون على الفرار بداعي الاضطهاد سنة (٥٢٩م)، وتم استقبال طائفة منهم في البلاط الفارسي.

ولما كانت جنديسابور قريبة من بغداد، وكان الفرس على اتصال سياسي وثيق بالخلافة العباسية = ساهمت مدرسة جنديسابور بتمرير تأثير العلوم اليونانية إلى العالم الإسلامي[٣]؛ من تلك الجهة.

* * *

أمّا من حيث تاريخ الحركة التفاعلية مع التراث اليوناني في دولة الإسلام فهناك مجموعة من الإفادات والمؤشرات التي تفيد بوجود اهتمام مبكّر في الدولة الأمويّة، في القرن الأوّل الهجري عن طريق الترجمة، فقد حكى الجاحظ (ت٢٥٥هـ) الأولية في الاتصال العلمي عن خالد بن يزيد بن معاوية[٤] (ت٨٥هـ) الذي اعتنى بترجمة

---

(١) أحد أقاليم خراسان، وقاعدته مدينة (مرو)، التي أضحت في وقت ما عاصمة خراسان، وتدعى (مرو الكبرى) أو (مرو العظمى)، تفريقا بينها وبين مرو الرّوذ، أو (مرو الشاهجان) أي مرو السلطانية، لكونها مقر الأمير الحاكم. يقال: إن مؤسسها هو الملك السلوقي (أنطوخيوس الأول)، سنة (٢٨٠ ـ ٢٤٠ق.م)، وقد جعلها مستعمرة يونانية، ثم استولى عليها الفرس. لها في التاريخ الإسلامي وفي تاريخ الفكر الإسلامي دور واسع كبير. آثار البلاد (ص٤٥٦)، معجم البلدان (٥/ ١١٢).

(٢) انظر: عيون الأنباء لابن أبي أصيبعة (٣/ ٢٢٥)، والتنبيه والإشراف للمسعودي (ص١٢١ ـ ١٢٢).

(٣) انظر: تاريخ الفلسفة الإسلامية، ماجد فخري (ص٣٠ ـ ٣١).

(٤) هو خالد بن يزيد بن معاوية بن أبي سفيان الاموي القرشي، أبو هاشم حكيم قريش =

كتب اليونان، فقال: «وكان خالد بن يزيد بن معاوية خطيباً شاعراً، وفصيحاً جامعاً، وجيِّد الرأي كثير الأدب، وكان أول من ترجم كتب النجوم والطب والكيمياء»[1]. لكنه يضيف في موطن آخر عنه؛ بما يفيد في معرفة بدايات تنشيط العمل في الحقل الفلسفي بواسطة الدعم المادي والتوظيف شبه المنظَّم، فيقول الجاحظ: «... وكان[= خالد بن يزيد] أول من أعطى التراجمة والفلاسفة، وقرَّب أهل الحكمة ورؤساء أهل كل صناعة، وترجم كتب النجوم والطب والكيمياء، والحروب والآداب والآلات والصناعات»[2].

ويؤكد ذلك ابن النديم[3] (ت٣٧٧هـ) إذ يقول: «كان خالد بن يزيد بن معاوية يسمى: حكيم آل مروان، وكان فاضلاً في نفسه، وله همةٌ ومحبة للعلوم، خَطَر ببَالِه الصّنعة، فأمر بإحضار جماعة من فلاسفة اليونانيين ممن كان ينزل مدينة مصر، وقد تفصّح بالعربية، وأمرهم بنقل الكتب في الصّنعة من اللسان اليوناني والقِبطي إلى العربي، وهذا أوّل نَقلٍ كان في الإسلام من لُغةٍ إلى لغة»[4].

= وعالمها في عصره، وكان موصوفا بالعلم والدين والعقل، اشتغل بالكيمياء والطب والنجوم، اختلفوا في سنة (وفاته، صحح الذهبي منها سنة (٩٠هـ). ينظر: العبر (١/ ١٠٥)، البداية والنهاية (٩/ ٦٠).

(١) البيان والتبيين (١/ ٣٢٨).

(٢) رسالة: فضل هاشم على عبد شمس، للجاحظ، ضمن مجموع الرسائل السياسية (ص٤٣٦)، جمع: دار الهلال.

(٣) هو محمد بن إسحاق بن محمد بن إسحاق ابن النديم، الورّاق، البغدادي أبو الفرج، عالم، أديب، مشارك في أنواع من العلوم، من تصانيفه: الفهرست، التشبيهات، توفي سنة (٣٧٧هـ).

يُنظر: تاريخ الإسلام (٢٧/ ٣٩٨)، الوافي بالوفيات (٢/ ١٣٩).

(٤) الفهرست (١/ ٢٤٢).

كما ينصّ أيضاً: على أوّلية التعريب والترجمة، الصَّفَدي (ت٧٦٤هـ) بقوله: «والمشهور أن أوّل من عرّب كتب اليونان خالد بن يزيد بن معاوية لما أُولِع بكتب الكيمياء»[١].

ويبدو أن الشأن في عهد الدولة الأموية أوسع من ذلك، حيث يشير السَّهرَوردي[٢] (ت٥٨٧هـ) إلى أن بعض أقوال المتكلمين الأوائل إنما هي متولّدة عما وقع «بأيديهم مما نَقلَ جماعة في عهد بني أميّة من كتب قوم كانت أساميهم تشبه أسامي الفلاسفة، فظنّ القوم أن كل اسم يونانيٍ هو اسم فيلسوف، فوجدوا فيها كلمات استحسنوها وذهبوا إليها وفرّعوها رغبةً في الفلسفة، وانتشرت في الأرض، وهم فرحون بها»[٣].

وهذا يفيد وجود انتشار لكتب الفلسفة وأقوالها في عهد الدولة الأموية، وهو قدرٌ زائد على مجرد أوّليات الترجمة.

ويؤكد السيوطي[٤] (ت٩١١هـ) على الوجود الفلسفي في القرن الأوّل بقوله: «. . . فالحاصل من هذا كُلِّه، أنّ علوم الأوائل دخلت إلى المسلمين في القرن الأوّل لما فتحوا بلاد الأعاجم، لكنها لم

---

(١) شرح لامية العجم (١/ ٧٩).

(٢) هو أبو الفتوح يحيى بن حبش بن أمير الملقّب بشهاب الدين السهروردي المقتول، وقيل: اسمه عمر، حكيم، فقيه، أصولي، قُتل سنة (٥٨٦هـ)، من مصنفاته: كتاب التلويحات اللوحية والعرشية، وكتاب المشارع والمطارحات، وكتاب حكمة الإشراق. ينظر: وفيات الأعيان (٦/ ٢٦٨)، السير (٢١/ ٢٠٧).

(٣) المشارع والمطارحات، للسُّهروردي (ص٢٠٦).

(٤) هو عبد الرحمن بن أبي بكر بن محمد، أبو الفضل جلال الدين السيوطي، الشافعي، فقيه، محدث، مؤرخ، مشارك في أنواع من العلوم، كثير التصنيف، توفي سنة (٩١١هـ)، من مصنفاته: الدر المنثور، المزهر في علوم اللغة، تاريخ الخلفاء، الأشباه والنظائر. ينظر: الضوء اللامع (٤/ ٦٥)، الشذرات (٨/ ٥١).

تكثر فيهم، ولم تشتهر بينهم لما كان السلف يمنعون من الخوض فيها»[1].

«ومما يثبت صلة علم المسلمين بفلسفة اليونان في القرن الأول: احتكاك المسلمين العلمي واتصالهم بآباء الكنيسة في الشام وما بين النهرين في أَدْيرتِهم وكنائسهم ونِقَاشِهم لعقائد المسيحيين. وقد كفل المسلمون للأَدْيرة والكنائس الحرية الدينية والفكرية، فكانت كمجامع علميّة تُدرس فيها فلسفة اليونان وفي مقدمتها منطق أرسطو... ويثبت اتصال المسلمين بأصحاب هذه الأَدْيرة: وجود مخطوطات سُوريانية من مخطوطات هذا العَهد، فيها جانبٌ كبير من نقاش المسلمين لعقائد المسيحيين، وردٌّ هؤلاء الأخيرين على المسلمين...»[2].

ثم يمتد هذا الاتصال إلى أوائل القرن الثاني الهجري، قبل الدولة العباسية، ويشهد لهذا: ما ذكره النشَّار عن وجود أوَّل رسالة في المنطق في ذلك العهد، حيث وقف على مخطوطة نادرة لمؤلف اسمه: أسعد بن علي بن عثمان البانيوي بعنوان: «رسالة في المنطق»، وذكر أنه ألَّفها عام (١٣٤هـ)[3]. وهذا العام وإن كان واقعاً في صدر الدولة العباسية إلا أنه يفيد أنّ المعرفة والاتصال كان سابقاً على هذا التاريخ؛ أيْ: في نطاق العصر الأموي، حيث ينقل النشّار عن المؤلف أنه قام بترجمة مجموعة من الكتب الفلسفية والمنطقية بعد تعلُّمه للُّغتين اليونانية واللاتينية[4]. ولا شك أن هذه الجهود تمتد زمناً

(١) صون المنطق (ص١٢).

(٢) مناهج البحث عند مفكري الإسلام، للنشار (ص٢١).

(٣) انظر: مناهج البحث عند مفكري الإسلام (ص٢٩).

(٤) المصدر نفسه (ص٢٩).

قبل قيام الدولة العباسية في عام (١٣٢هـ). ويمكن اعتبار هذا العمل أقدم نقل أو تأليف في علم المنطق عند المسلمين.

ومما يلتحق بتأكيد هذا الامتداد، ما رُوي عن أبي حنيفة (ت١٥٠) الإمام الفقيه، من أنّ أحد تلامذته سأله، فقال: «قلت لأبي حنيفة: ما تقول فيما أحدث الناس من الكلام في الأَعْرَاض والأجسام، فقال: مقالات الفلاسفة، عليك بالأثر وطريقة السلف، وإيّاك وكل محدثة فإنها بدعة»[١].

والأظهر أنّ هذا الإنكار وقع عقبَ حالة من الاشتهار والانتشار فيما قَبله من الزمان. ولعل الأقرب أن أبا حنيفة وقف على شيءٍ من هذه المقولات من طريق المتكلمين، لكنه نسبها إلى مَصْدرها من قول الفلاسفة. ويدعم هذا على نحوٍ ما، ما ذكره الشهرستاني (ت٥٤٨هـ) عن تلامذة واصل بن عطاء (ت١٣١هـ) من أنهم طالعوا كتب الفلاسفة، وولّدوا منها أقوالاً[٢]. ومن المحتمل أن مطالعتهم لها كانت بعد ترجمتها التي قد تكون تقدّمتهم بزمن.

أما في الدولة العباسية، التي قامت عام (١٣٢هـ)، فإن العناية بالإرث اليوناني كانت في مرحلة مبكّرة على يد مؤسِّسها الحقيقي أبي جعفر المنصور[٣] (ت١٥٨هـ). فقد ذَكَر المؤرِّخ المسعودي[٤] (ت٣٤٥هـ) في

---

(١) ذم الكلام، للهروي (٥/ ٢٠٧).

(٢) انظر: الملل والنِّحَل (١/ ٤٦).

(٣) هو عبد الله بن محمد بن علي بن عبد الله بن عباس، أبو جعفر المنصور، من أشهر خلفاء الدولة العباسية، وأحد الجبارين الدهاة من ملوك العرب، بويع له بالخلافة جهراً سنة (١٣٧هـ)، وتوفي سنة (١٥٨هـ). ينظر: الكامل في التاريخ (٥/ ٦٣)، تاريخ الخلفاء (ص٢٥٩).

(٤) هو علي بن الحسين بن علي أبو الحسن المسعودي، من ولد عبد الله بن مسعود ﷺ، مؤرخ، إخباري، صاحب فنون، توفي سنة (٣٤٥هـ)، من تصانيفه: خزائن الملك =

تاريخه روايةً عن أحد رُواة الأخبار المعتنين بتاريخ خلفاء بني العباس، فقال واصفاً خلافة المنصور: «وكان أوَّل خليفة تُرجمت له الكتب من اللغة العَجميّة إلى العربية، منها: كتاب «كليلة ودمنة»، وكتاب «السِنْد هِند»، وتُرجمت له كتب أرسطاطاليس من المنطقيات وغيرها، وتُرجم له كتاب «المَجَسْطِي» لبَطْليموس، وكتاب «إقليدس»، وكتاب «الأَرْثماطيقي» وسائر الكتب القديمة من اليونانية والروميّة والفهلويّة[1] والفارسيّة والسُّريانية، وأُخرجت إلى الناس، فنظروا فيها وتعلّقوا إلى علمها...»[2].

ويذكر القِفْطي (ت٦٤٦هـ) عن الكاتب الأديب عبد الله بن المقفّع (ت١٣٩هـ) أنه: «أوّل من اعتنى في الملّة الإسلامية بترجمة الكتب المنطقية لأبي جعفر المنصور... ترجم كتب أرسطوطاليس المنطقية الثلاثة، وهي: كتاب «قطيغورياس»، وكتاب «باري أرمينياس»، وكتاب «أنالوطيقا»، ترجم ذلك بعبارة سهلة»[3].

وإذا تجاوزنا تحقيق الأوّلية في المدوّنات المنطقية العربية، سواء في تأليف أو منقولات البانيوي الآنف الذكر، أو ترجمات ابن المقفَّع = فإنّه من المؤكد ـ استناداً على ما سبق ـ أن المسلمين تعرّفوا على علم المنطق باللغة العربية في الثلث الأوّل من القرن الثاني الهجري.

= وسر العالمين، التاريخ في أخبار الأمم من العرب والعجم، التنبيه والإشراف. ينظر: السير (١٠/ ١٤١)، الوافي بالوفيات (٢١/ ٥).

(١) هي لغة منسوبة إلى فِهْلَة، وهو اسم يقع على خمسة بلدان: أصبهان، والريّ، وهمذان، وماه نهاوند، وأذربيجان، وهي إحدى اللغات التي كان يجري قديما كلام الفرس عليها، ويجري بها كلام الملوك في مجالسهم. معجم البلدان (٤/ ٢٨١)، تاج العروس، مادة: فهلل (٣٠/ ١٩٩).

(٢) مروج الذهب ومعادن الجوهر، للمسعودي (٥/ ٢١١).

(٣) إخبار العلماء بأخبار الحكماء، للقفطي (ص١٤٨ ـ ١٤٩).

وينصُّ صاعد الأندلسي (ت٤٦٢هـ) على أوَّلية العناية بعلم المنطق بالتحديد عند المسلمين دون بقيّة علوم الفلسفة، فيقول: «إن أوَّل علم أُعتني به من علوم الفلسفة: علم المنطق والنجوم، فأمّا علم المنطق؛ فأوَّل مَن اشتهر به في هذه الدولة عبد الله بن المقفَّع الكاتب الفارسي، كاتب أبي جعفر المنصور... وترجم مع ذلك المدخل إلى كتاب المنطق المعروف بـ«الإيساغوجي» لفُرْفوريوس[1] الصُّوري... وهو أوَّل من ترجم من اللغة الفارسية إلى اللغة العربية»[2].

ولا شك أن هذه المجموعة التي قام بترجمتها ابن المقفَّع ليست بالقليلة ولا بالهيِّنة؛ لأنها من أصول هذا العلم، وسُوِّرت إقبالاً عليها في ثوبها العربي، وبقلم أديب كاتب ذي عبارة مؤثرة. وهذا كله يحدث في زمن متقدِّم جداً، يمكن أن تُبنى عليه علاقة وثيقة بهذا العلم على وجه الخصوص من بين سائر العلوم الفلسفية.

أما حالة الترجمة في عهد المنصور العباسي (ت١٥٨هـ)، فيمكن وصفها بأنها في مرحلة البدايات، ولَفْتِ الانتباه، وتوسيع دوائر الاهتمام بمنتجات الحضارات السابقة والبائدة، والتي دخل أَهْلوها وأَرْضوها تحت سلطان دولة الإسلام، ومن عادة الحضارات التناقل والتثاقف، كما أنّ من عادة العصر التالي البناء على الإرث السابق، وهذه من سُنن التدافع التي قدّرها الخالق سبحانه كوناً على البشرية.

---

(١) فيلسوف ولد في صور، وقيل: كان اسمه أمونيوس وغُيِّر، وكان بعد زمن جالينوس، كان عالماً بكلام أرسطو، وقد فسّر كتبه لمّا شكا إليه الناس غموضها، وعجزهم عن فهم كلامه وقال: كلام الحكيم يحتاج إلى مقدمة قصُر عن فهمها طلبة زماننا لفساد أذهانهم، وشرع في تصنيف كتاب إيساغوجي، فأُخذ عنه وأضيف إلى كتب أرسطوطاليس، وجُعل مقدمةً لها.

ينظر: إخبار العلماء بأخبار الحكماء (ص١٦٩)، معجم الفلاسفة (ص٤٦٦).

(٢) طبقات الأمم، لصاعد (ص٦٨).

والذي يظهر أن حركة الترجمة، وإن كانت في مرحلة البدايات، إلا أنها لاقت استجابةً وتفاعلاً، وظهر مفعولها في الوسط العلمي، وخلّفت آثاراً سلبية في المعتقدات التي تولّدت في العهد التالي في خلافة المهدي[1] (ت١٦٩هـ) حيث عالجها الخليفة بنفسه وعاقب عليها بشدّة، كما ورد في «تاريخ المسعودي» (ت٣٤٥هـ) في تكملة النّقل المُشار إليه آنفاً، في وصف خلفاء بني العبّاس، حيث ذُكر عن المهدي أنه: «... أمعن في قتل الملحدين والذاهبين عن الدِّين لظهورهم في أيّامه وإعلانهم باعتقاداتهم في خلافته، لِمَا انتشر من كتب ماني[2]، وابن دَيصان[3]، ومَرْقيون[4] مما نقله عبد الله بن المقفّع وغيره، وتُرجمت من الفارسية والفهلويّة إلى العربية...»[5].

---

(١) هو محمد بن عبد الله المنصور بن محمد ابن علي العباسي، أبو عبد الله، المهدي بالله: من خلفاء الدولة العباسية، ولي بعد وفاة أبيه وبعهد منه سنة (١٥٨هـ)، وأقام في الخلافة عشر سنين وشهراً، ومات سنة (١٦٩هـ). ينظر: الكامل في التاريخ (٥/ ٢٢٥)، تاريخ الخلفاء (ص٢٧١).

(٢) هو ماني بن فاتك الحكيم، مؤسس الديانة المانوية، ظهر في زمان سابور بن أردشير، قتله بهرام بن هرمز وذلك بعد عيسى بن مريم ﷺ سنة (٢٧٧م)، أحدث ديناً بين المجوسية والنصرانية، وكان يقول بنبوة المسيح ﷺ، ولا يقول بنبوة موسى ﷺ.
ينظر: الملل والنحل (ص٢٤٤)، معجم الفلاسفة (ص٦٢٩).

(٣) هو أحد أساقفة الرُّها، نُسب إلى نهر على باب الرُّها يسمى ديصان، وجد عليه منبوذا، وبنى على هذا النهر كنيسة، ظهر في أيام ملك مرقص ـ أورليوس ـ، وهو من القائلين بالثنوية.
ينظر: الكامل في التاريخ (١/ ٢٥٢)، الملل والنحل (ص٢٥٠).

(٤) هو من أهل حرّان، مؤسس الديانة المرقيونية، إحدى الطوائف الثنوية القائلين بالأصلين، الظلمة، والنور، وأضاف مرقيون إليهما ثالثاً مُعدّل بينهما يخلق من هذا ومن هذا، وليس من جنسهما.
ينظر: الملل والنحل (ص٢٥٢)، معجم الفلاسفة (ص٦٣٥)..

(٥) مروج الذّهب، للمسعودي (٥/ ٢١٢).

أما هارون الرشيد[1] (ت١٩٣هـ) فكان فضلُه على الترجمة في أَمْرِه بإعادة ترجمة الكتب التي سبقت ترجمتها من قبل، أكثر من تشجيعه على ترجمة كتب جديدة[2].

وفي الجملة: فإن الدَّور الأول في العهد العباسي منذ عصر أبي جعفر المنصور من عام (١٣٦هـ) إلى وفاة الرشيد (ت١٩٣هـ) اشتمل على العناية بكتب الطب والمنطق والهندسة، ودارت رحى الترجمة حولها أكثر من غيرها[3].

ويبقى الدور الأبرز، والمرحلة المنظَّمة الرسمية، والعصر الذهبي في تاريخ عناية المسلمين بالتراث اليوناني هو في عهد الخليفة العباسي المأمون (ت٢١٨هـ).

وهذه المرحلة جاءت مُتمِّمةً للجهود السابقة، ومنظِّمة لها في ظلِّ الحركة العلمية التي بدأت تزداد وتيرتها من عهد إلى عهد بعد استقرار الدولة وقيام مطالب التحديث والحياة المدنية، ومن أجلاها: التطوّر في العلم والتعليم واستقطاب العلماء وتهيئة الحالة الملائمة لطلبة العلم.

ولعل من أبرز الأسباب التي أحدثت نوعاً من القفزة في المجال العملي في هذه المرحلة: العناية الاستثنائية من هرم السلطة السياسية المتمثلة في الخليفة المأمون، والذي يمتاز عمن سبقه من الخلفاء

---

(١) هو هارون الرشيد ابن محمد المهدي ابن المنصور العباسي، أبو جعفر، خامس خلفاء الدولة العباسية، ولد بالريّ، لما كان أبوه أميرا على خراسان، ونشأ في دار الخلافة ببغداد، وبويع بالخلافة بعد وفاة أخيه الهادي سنة (١٧٠، توفي سنة (١٩٣هـ). ينظر: البداية والنهاية (١٠/ ٢١٣)، تاريخ الخلفاء (ص٢٨٣).

(٢) انظر: الجانب الإلهي، للبهيّ (ص١٦٩).

(٣) انظر: الوجود الإلهي في تاريخ المذاهب الفلسفية، لسانتلانا (ص١٧١ ـ ١٧٤).

بكونه ذا علاقة متميزة مع العلم عموماً منذ نشأته، وعلى نحو خاص مع العلوم العقلية، التي طلبها ودرسها إلى درجة الافتتان فيها، كما يُذكر في وصف تاريخه مع علوم الأوائل، أنه: «اجتهد في قراءة الكتب القديمة، وأمعن في درسها، وواظب على قراءتها، فافتنَّ في فهمها وبلغ درايتها...»[1].

وهذه النشأة تفيد بوجود خليفة يتميز بمواصفات استثنائية على المستوى الثقافي؛ لأنه عالم في نفسه ومشتغلٌ بالعلم، وليس مجرد خليفة سياسي، ويمتلك رؤية وهدفاً، خاصة في مجال العلوم التي تأثر بها. لذا فإنه سيدعم الحركة العلمية على نحو رؤيته، حيث يصفه المؤرخون بأنه: «جالس المتكلمين، وقرَّب إليه كثيراً من الجدليّين المبرِّزين والمناظرين كأبي الهُذيل وأبي إسحاق إبراهيم بن سَيّار النظَّام وغيرهما ممن وافقهما وخالفهما، وألزم مجلسه الفقهاء وأهل المعرفة من الأدباء، وأَقْدَمَهم من الأمصار وأجرى عليهم الأرزاق؛ فرَغِبَ الناس في صَنْعة النّظر وتعلّموا البحث والجدل، ووضع كل فريق منهم كتباً ينصر فيها مذهبه ويؤيد بها قوله»[2].

فانظر لصنيع هذا الخليفة العالم وآثاره في التنشيط الثقافي والفكري:

ـ تقريب العلماء من كافة الاتجاهات والتخصصات.

ـ استقطاب العلماء، وتوفير الدعم المادي والإغراء المعيشي لضمان بقائهم واستقرار أحوالهم.

ـ الترغيب في تعلّم البحث والنّظر.

(١) مروج الذهب، للمسعودي (٥/ ٢١٤).

(٢) المصدر السابق (٥/ ٢١٤).

ـ انتشار حركة التأليف والترجمة، خاصةً حينما أسس بيت الحكمة، الذي يُعدُّ جامعة علمية، ومعهداً متخصصاً في ترجمة العلم اليوناني[1].

ـ دعم المجال التطبيقي والصناعي، كما حصل في صناعة آلات الرّصد والفلك[2].

ومن المؤكد أن مثل هذه الانطلاقة ستؤثر في مسيرة التاريخ العلمي عند المسلمين في كافة العلوم الشرعية والفلسفية، وترفع من مستوى الحراك الثقافي إلى أعلى درجة يمكن أن تصلها الحضارات في تلك العصور.

* * *

وبالرجوع إلى تاريخ اتصال المسلمين بعلوم اليونان؛ تتضح أبرز طرق التواصل المعرفي مع هذه العلوم في المظاهر التالية:

الأول: الاتصال الشفوي عن طريق المناقشات التي دارت بين علماء المسلمين ورجال الكنائس المنتشرة في البلاد المفتوحة كالعراق والشام[3]. ومن المحتمل جداً أن يحدث تبادل للآراء وتأثر بأدوات البحث والجدل، خاصة عند المتكلمين أصحاب النزعة العقلية التي قد تتوائم مع ما يمكن أن تجده من علوم فلسفية أو منطقية عند مجموعة من أصحاب الكنائس التي استوعبت التراث اليوناني كما سبقت الإشارة إليه.

الثاني: تردد بعض المتعلمين من المسلمين على المدارس الفلسفية الملتحقة بالكنائس، والتي كانت تعرف باسم:

---

(١) انظر: تطور المنطق العربي، لنيقولا ريشر (ص١٤٠).

(٢) انظر: طبقات الأمم، لصاعد (ص٦٩ ـ ٧٠).

(٣) انظر: نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، للنشّار (١/١٠٨).

(الأسكول)[1]. حيث سبقت الإشارة إلى انتشار مجموعة من المدارس التي كانت تُعنى بالدراسات الفلسفية، وكانت ملتحقة غالباً بالأَدْيِرة والكنائس النصرانية، وذلك حينما اعتنى رجال الكنسية بتطوير العلوم عند اتباعهم، فأنشأوا مدارس تعتني بالشأن الفلسفي على غرار مدرسة الإسكندرية التي آل إليها الموروث اليوناني.

الثالث: عن طريق العقائد والعلوم المنتشرة في بلاد الفرس، والتي كانت تتضمن كثيراً من عناصر وعلوم الفلسفة اليونانية. حيث يُذكر أنّ الفُرس كانوا على عناية باستخدام المنطق اليوناني في بحثهم واستدلالاتهم[2]. ويؤيد هذا؛ أنّ نقل ابن المقفع (ت١٣٩هـ) للكتب المنطقية كان من اللغة الفارسية؛ أي: أن الترجمة كانت متقدمة جداً عند الفرس، من اليونانية إلى الفارسية ثم تحوّلت منها إلى العربية، وقيام مدرسة جنديسابور الفارسية التي احتضنت العلوم وطائفة من المعلمين اليونان.

يقول ابن النديم (ت٣٨٠هـ): «وقد كانت الفُرس نقلت في القديم شيئاً من كتب المنطق والطب إلى اللغة الفارسيّة، فنقل ذلك إلى العربية عبد الله بن المقفّع وغيره»[3].

وهذا أمر معهود من الأمم المتحضرة في اقتناص المعارف واستيعابها، فحينما دخل أهلوها بما يعتقدونه وينتهجونه في علومهم في سيادة الدولة الإسلامية مرّروا هذه المضامين الفلسفية والمناهج العلمية للفاتحين الجُدُد، والذين بدورهم استقبلوا الحضارة البائدة، واستفادوا منها.

---

(١) المصدر السابق (١/ ١٠٨).

(٢) انظر: الجانب الإلهي، للبهي (ص١٦٨)، ونشأة الفكر الفلسفي، للنشار (١/ ١٠٨).

(٣) الفهرست (١/ ٢٤٢).

الرابع: الطريق المباشر، والأكثر استيعاباً واتصالاً: هو طريق الترجمة والنقل والتعريب للكتب والمؤلفات اليونانية في كافة العلوم، سواءً من اللغة اليونانية مباشرة، أو من اللغات الناقلة عنها كالسُّريانية والفارسية.

* * *

كما يمكن رصد أهم الدواعي والبواعث لعناية المسلمين بعلوم الأوائل في الآتي:

١ ـ الحاجة لبعض العلوم الدنيوية/العملية كعلم الطب والفلك والهندسة. ويعتبر بعض المؤرّخين أنّ في «علم الفلك والطب على وجه الخصوص، الجسرين اللذين عبر خلالهما العلم اليوناني والفلسفة اليونانية إلى الإسلام في بغداد خلال القرن الأول للحكم العباسي»[1].

بل ويختص المنطق بمزيد ارتباط بعلم الطب على نحوٍ تكاملي، إذ «يعود السبب في انتشار الدراسات المنطقية إلى الرابطة التي تربط بين المنطق والطب، تلك الرابطة التي قامت في القرن التاسع [= الثالث الهجري]. فقد كان كل مركز للحياة المتحضرة بحاجة إلى الأطباء، وكما انتشر الطب خارج بغداد... انتشر بصحبته المنطق، فهو جزءٌ مُكمِّل لبرنامج التعليم الطبي. إن الصلة بين هذين العلمين كانت على درجة من القوّة بحيث لا يبدو غريباً أن نجد في معاجم التراجم العربية في هذه الفترة رجلاً يوصف بأنه: طبيب منطقي»[2].

٢ ـ نوع اللغة العلمية التي يتخاطب بها المخالفون من النصارى وغيرهم، استدعى مخاطبتهم بنفس لُغتهم العلمية التي تقنعهم، وعلى

---

(١) تطور المنطق العربي، لريشر (ص١٤٢).

(٢) المصدر السابق (ص١٦٢ ـ ١٦٣).

وفق مناهجهم التي يعتمدونها، وهذا على إثر المناقشات العلمية بين المسلمين والمخالفين في الأديان. وهو المدخل الذي تأثر به المتكلمون على وجه الخصوص، وكان سبباً في منشأ وتطوّر منهجهم الفكري لاحقاً. فإن استحكام المنهج الكلامي على يد المعتزلة وَاكبَ عصر الترجمة والبَعث الفلسفي في دولة الإسلام من بداياته[1].

٣ ـ الإرادة السياسية، وتأثيرها في دعم العَملية العِلمية بشكل رسمي، وتهيئة الظروف المناسبة لإحداث تحوّلات فكرية. وسواء كان هذا التوجّه بناء على قناعة شخصية حقيقية من الخليفة، أو كان كعادة أهل البَلاط في الاستكثار بأنواع خاصة من العلوم؛ فإنه من المؤكد أن الأثر السياسي سوف يختصر الأزمنة ويتجاوز العقبات المتوقعة.

وهذا ما بدا فعلياً في العصر العبّاسي في عهد أبي جعفر المنصور (ت١٥٨هـ)، والذي كان مع براعته في الفقه ميّالاً للعلوم العقلية، ويُذكر عنه أنه كان مهتماً بعلم الفلك والتنجيم، ويرعى الدراسات والأعمال اليونانية في هذا المجال. كما توجّه للاهتمام بالطب اليوناني على أثر شفائه من مرض أصاب معدته كما يروي ذلك بعض المؤرخين[2].

وواصل هارون الرشيد (ت١٩٣هـ) هذا الدعم كذلك في الدراسات الطبية والمنطقية من خلال الترجمات، كما سبقت الإشارة إليه.

أما المأمون (ت٢١٨هـ) فهو عالمٌ صاحب رؤية، لذلك اتجه

---

(١) انظر: ضحى الإسلام، أحمد أمين (١/ ٢٧٩)

(٢) انظر: تطوّر المنطق العربي (ص١٤٠).

نحو هدفه بكل وضوح وفعالية ممكنة. حيث ساهم في دعم حركة الترجمة ماديّاً ومعنوياً، وقد ذُكر عنه أنه كان يُعطي وزن ما يُترجم له ذهباً، وكان لشدّة عنايته في النّقل يضع علامته على كل كتاب يُترجم له. وكان يحرِّض الناس على قراءة تلك الكتب ويُرغِّبهم في تعلمها.

وعلى عادة أثرياء المجتمع في طلب الوجاهة؛ شارك جملةٌ منهم في دعم هذه الحركة بشكل ملحوظ، فوضعوا الجوائز ورتَّبوا الأُعطيات على الترجمات، فتوافد التراجمة على بغداد من كل حدب وصوب، وكَثُر الورّاقون وباعَةُ الورَق، وتعددت مجالس الأدب والمناظرة، واشتغل الناس بالبحث والمطالعة.

٤ ـ من أسباب العناية بالتراث اليوناني وغيره: ما تقتضيه حركة التمدُّن والتوسع الحضاري، من تفرّغ الناس لتناول العلوم، والتخصص فيها والبحث حولها.

فالدولة الإسلامية اشتغلت في أوّل أمرها بتثبيت أركان الدين والدولة ونشر دعوة الإسلام، واشتغل الناس في عهد الخلافة الراشدة بالدعوة والفتوحات ورواية الحديث والسُنَّة من غير تفرّغ أو استدامة جلوس. وعلى نحو من ذلك كان الشأن في الدولة الأموية من متابعة الفتوح، وتكميل أسباب الملك، حتى صار الأمر متطوّراً إلى الدولة العباسية.

يقول ابن خلدون (ت٨٠٨هـ) مصوِّراً نشاط العلوم العقلية الدنيوية في عهد دولة الإسلام: «ثم جاء الله بالإسلام، وكان لأهله الظهور الذي لا كِفاء له، وابتزّوا الروم مُلْكَهم فيما ابتزّوه للأمم. وابتدأ أمرهم بالسَّذاجة والغفلة عن الصنائع. حتى إذا تبجَّح السلطان

والدولة، وأخذوا من الحضارة بالحظّ الذي لم يكن لغيرهم من الأمم، وتفنّنوا في الصنائع والعلوم تشوّفوا إلى الاطلاع على هذه العلوم الحِكَمِيَّة بما سمعوا من الأساقفة والأقِسَّة المُعاهَدين بعضَ ذكرٍ منها، وبما تَسْمُوا إليه أفكار الإنسان فيها»[1].

فقيام الدولة واستقرارها، وثبات المعيشة، والبحث عن أسباب التطوّر والتمكين، ونشر العلم، وتشجيع المتعلمين، وتفريع العلوم، وظهور التخصصات؛ كلّ ذلك أورث بُعْداً جديداً في البحث في العلوم على وجه التدقيق والإبداع، كما أظهر تشوّفاً وتنافساً في تحصيل العلوم والتقدّم فيها في أيّ تخصص كان.

أما المنطق على وجه الخصوص، فقد كانت له أسبابه الخاصة التي دفعت إلى العناية به مبكراً من خلال ترجمة مصنفاته إلى العربية:

منها: كثرة التناظر والجدل الديني، والذي ابتدأ قبل الإسلام بين النّصارى حول طبيعة المسيح ﷺ، وكان من ذلك الجدل اللاهوتي الذي دار بين مسيحيي المشرق العربي ومنهم السُّريان الذين انفصلوا عن كنيسة أنطاكية على أثر المجادلات الدينية، ودعاهم هذا الخلاف والتنازع إلى البحث عن منهجيات للاستدلال والحِجَاج، التي ظهرت لهم في كتب أرسطو المنطقية فقاموا بنقلها إلى لغتهم قبل الإسلام للاستعانة بها في مناظراتهم الدينية.

وبعد العهد الإسلامي؛ تجدد النشاط الجدلي على إثر انضمام المدارس الفلسفية تحت دولة الإسلام بعد الفتوح كما في الشام والعراق، حيث تداول أهل الكتاب من المسيحيين واليهود مع المسلمين في شأن الأديان والآراء الإلـٰهية، وكان منهجهم جديداً

---

(١) المقدمة (٣/ ١١٢٤).

على أهل الإسلام، إذ كان المعتمد لديهم في البحث والنظر هو المنهج المنطقي لحاجتهم وعنايتهم السابقة به، لذا دعت الحاجة إليه عند المسلمين من أجل مناظرة المخالفين، ثم توسّع الأمر بعد التفهُّم والقبول بجملة من أفكاره التي خرجت في صورة عقلانية مجرّدة عن أهواء أهل الأديان أو كُفْرياتهم.

ومن ذلك: دخول جملة من الفُرْس في الإسلام، مُحَمّلين بجملة من العلوم والتصوّرات والعقائد الدينية السابقة، التي تأثرت بالمنهج المنطقي الذي وصل إليهم سابقاً قبل المسلمين، فجلبوا معهم منهجهم ووضعوه بين يدي المسلمين.

فالحاجة الخاصة لمعرفة أساليب ومناهج الجدل المنطقي، ومعرفة معيار الحقائق ومنهج الكشف عنها في السائد من ذلك الزمان = هي التي دفعت المسلمين إلى ترجمة كتب المنطق[١].

* * *

وبعد هذه الحركة المنظّمة والرسمية في الترجمة والمناظرة؛ تتحدد أبرز أصناف تفاعلات المسلمين مع المنتجات اليونانية التي استقرت في بلاد المسلمين، في الصور التالية:

١ ـ **الردُّ والنَّقد**، على الآراء الفلسفية خاصة في الإلـٰهيات، وقد تبنَّى هذا المسلك من وقت مبكر المتكلمون على يد المعتزلة تحديداً، فكثيرة هي الردود المسجّلة على أرسطوطاليس وغيره.

٢ ـ **التعليق والتلخيص**: وكان هذا الأمر غالباً عند الفلاسفة الإسلاميين، وأبرزهم: الكِندي (ت٢٥٩هـ)، والفارابي (ت٣٣٩هـ)، وابن سينا (ت٤٢٨هـ) وغيرهم كثير.

---

(١) انظر: الجانب الإلهي، للبهي (ص١٦٧ ـ ١٦٨).

٣ ـ **البناء والتطوير**: بمعنى تقبّل بعض الآراء والاستفادة منها بالبناء عليها وتنميتها. وهذا يظهر أيضاً عند الفلاسفة الملّيين، ولعله يكون أكثر وضوحاً في علوم الفلك والهندسة والطب والطبيعة ونحوها.

٤ ـ **تعقُّب وتتبُّع المسائل والموضوعات الفلسفية برؤية إسلامية**؛ أي: من وجهة نظر المسلمين، بمعنى أن إثارة المسائل في الأذهان وطَرْحِها للبحث كان من ابتكار فلاسفة اليونان، ثم تابع الناسُ والمسلمون منهم علماءَ الإغريق في النّظر فيها وإنْ برؤية خاصة، ففضلُ السّبْق بالبحث يرجع للفلاسفة حتى وإنْ جرى الحق على لسان غيرهم[١].

ولعل هذا الأمر أظهر عند المتكلمين كثيراً، وبخاصة المعتزلة الذين أسسوا علم الكلام حيث جرى في لسانهم ومصنفاتهم من المسائل ذات المنشأ الفلسفي في الإلٰهيات والطبيعيات ـ كما تقدمت الإشارة إليه ـ وأثبتوا آراءً خاصة جديدة عند بعضهم، والبعض الآخر تابع الفلاسفة في قولهم أو تولّد قوله عنهم، ثم لم يسع باقي المتكلمين من أشاعرة وغيرهم إلا دراسة وبحث نفس المسائل المستوردة من نتاج الفلاسفة.

* * *

---

(١) انظر: مسالك الثقافة الإغريقية إلى العرب، أوليري (ص١٤).



المبحث الثاني

تاريخ تكوين أصول الفقه قبل المنطق

عند تتبع المسار التاريخي العام للفكر الأصولي منذ بواكير التشريع الإسلامي، وما لحقه من تطورات في الأصول والأحكام، وتفاعلات في الوسط العلمي من العلماء والفقهاء والنُّظّار = يمكن ملاحظة عدة أشكال للمضمون الأصولي عبر تاريخ التكوين للعلم الشرعي، والمؤكد فيها يقربُ تصنيفه ضمن ثلاثة أشكال أساسية لأصول الفقه، تُمثّل تحولات نوعية في الحالة الأصولية التي تشكلت في أطوارٍ متعددة تعرضت لمؤثرات اشتملت على متغيّرات، وتضمنت بواعث وإضافات في إعادة التشكيل عن الأطوار التي سبقتها.

الشكل الأول: عبارة عن مجموعة من المفاهيم الذهنية المُضمرة، غير المدوَّنة ولا المصطلح عليها، والمرتكزة على استيعاب أصلين:

١ ـ الأدلّة التي يحتج بها.

٢ ـ أوجه الاستدلال، وقواعد الاستنباط المُستنِدة على المعهود من لغة العرب.

ويمكن الاصطلاح عليه (بالشَّكل الذِّهني/ المُضمَر).

وهذا الشكل هو الذي كانت عليه مادة أصول الفقه في النشأة

الأولى بعد عصر النبوة والتشريع؛ أي: في طبقة الصحابة والتابعين رضوان الله عليهم وأتباعهم إلى حدود النصف الأوّل من القرن الثاني الهجري. حيث كانت الأصول في صورة: مجموعة من الأدلة والقواعد اللغوية المختزنة في الأذهان الصحيحة السليمة من المؤثرات.

أما أدلة التشريع فقد تلقاها الصحابة ﷺ من النبي ﷺ بصورتها البسيطة بدون تفصيلات ولا تقسيمات، فكان لديهم الاحتجاج بالكتاب والسُّنَّة، ثم الإجماع والقياس.

والأظهر أن مصادر الاستدلال كانت بيّنةً واضحة عند الصحابة من قبل وفاة النبي ﷺ، ويشهد لذلك حديث معاذ بن جبل رضي الله عنه حينما بعثه النبي عليه الصلاة والسلام إلى اليمن، وسأله بِمَ سيحكم[1]؟ أي: من أين سيستنبط الأحكام.

فأجابه بالمصادر التالية:

١ ـ الكتاب.

٢ ـ السُّنَّة.

٣ ـ الاجتهاد، والمراد به: القياس بالنظر في الكليات والأصول الشرعية وإلحاق المناسب بها.

أما الإجماع؛ فبرز دليلاً عقب وفاة النبي ﷺ مباشرة في حادثتي: قتال مانعي الزكاة، وجمع القرآن في خلافة أبي بكر الصديق رضي الله عنه.

---

(١) أخرجه أحمد (٥/ ٢٣٦)، وأبو داود في الأقضية، برقم (٣٥٩٢)، والترمذي برقم (١٣٢٧). وقال ابن القيم في درج الحديث: هو من الأحاديث التي تلقتها الكآفة عن الكآفة، واحتج به الجميع واستغنوا عن طلب الإسناد له. انظر: إعلام الموقعين (١/ ٢٠٣).

ويشهد لذلك أيضاً؛ الخطاب الذي كتبه عمر الفاروق ﷺ لشُريح القاضي، وعدّد فيه أصول الأحكام والأقضية، بقوله: اقْضِ بما في كتاب الله، فإن لم يكن فبما في سُنَّة رسول الله ﷺ، فإن لم يكن فبما اجتمع عليه الناس، فإن لم تجد؛ فإن شئت أن تجتهد رأيك[1].

فهذه الأدلة استقرت في الصدر الأوّل مصدراً للتفقُّه واستخراج الأحكام، وشكلت بذلك البدايات المؤسِّسة للمنهج الأصولي.

يقول الجويني (ت٤٧٨هـ) متحدِّثاً عن منهج الصحابة في طلب الأحكام: «نحن نعلم قطعاً أن الوقائع التي جرت فيها فتاوى علماء الصحابة وأقضيتهم؛ تزيد على المنصوصات زيادةً لا يحصرها عَدٌّ، ولا يحويها حَدٌّ؛ فإنهم كانوا قايسين في قريب من مائة سَنَةٍ، والوقائع تترى، والنفوس إلى البحث طُلعة، وما سكتوا عن واقعة صائرين إلى أنه لا نصّ فيها، والآيات والأخبار المشتملة على الأحكام نصَّاً وظاهراً، بالإضافة إلى الأقضية والفتاوى كغَرْفةٍ من بحر لا ينزف. وعلى قطعٍ؛ نعلم أنهم ما كانوا يحكمون بكل ما يَعِنُّ لهم من غير ضبطٍ وربطٍ، وملاحظة قواعد مُتّبعةٍ عندهم، وقد تواتر من شِيَمهم أنهم كانوا يطلبون حكم الواقعة: من كتاب الله تعالى. فإن لم يصادفوه؛ فتّشوا في سُنن رسول الله ﷺ، فإن لم يجدوها اشتوروا، ورجعوا إلى الرأي»[2].

أما أوجه الاستدلال وقواعد الاستنباط؛ فإنها ترتكز على لغة

---

(١) كتاب عمر إلى شريح، أخرجه الدارمي برقم (١٦٥)، والنسائي في آداب القضاة، برقم (٥٣٩٩)، والبيهقي في السنن الكبرى (١٠/ ١١٠)، وصححه الضياء في المختارة برقم (١٣٣). وانظر: فتاوى ابن تيمية (٢٠/ ٤٠١).

(٢) البرهان (٢/ ٤٩٩ ـ ٥٠٠).

العرب المطبوعة على السَّليقة والفِطرة عند الصحابة وعموم الصّدر الأول؛ إذ كانوا هم أهل اللغة استعمالاً واحتجاجاً. فكانت خبرتهم كافيةً لهم في انضباط الفهم واستقامة المسلك في دلالة اللغة على المعنى.

يقول ابن خلدون (ت٨٠٨هـ) واصفاً حال أصول الفقه في تلك الطبقة، ومناسبته لها: «واعلم أن هذا الفنّ من الفنون المُستحدثة في المِلّة، وكان السلف في غُنْيةٍ عنه؛ بما أن استفادة المعاني من الألفاظ لا يحتاج فيها إلى أَزْيد مما عندهم من المَلَكة اللسانية. وأما القوانين التي يحتاج إليها في استفادة الأحكام خصوصاً فمنهم أُخذ معظمها. وأما الأسانيد فلم يكونوا يحتاجون إلى النّظر فيها لقُرب العصر وممارسة النَّقَلة وخبرتهم بهم»[(١)].

ولقد كان العرف المنهجي في استنباط الأحكام مستقرّاً في طبقة الأصحاب والتابعين ومعهوداً بينهم، ولم تظهر حاجات أو بواعث داعية إلى استحداث وضع جديد، يقول الجويني (ت٤٧٨هـ): «والصحابة ﷺ ما اعتنوا بتبويب الأبواب، ورسم الفصول والمسائل. نعم؛ كانوا مستعدين للبحث عند مسيس الحاجة إليه متمكنين، وما اضطروا إلى تمهيد القواعد، ورَسْم الفروع والأمثلة؛ لأن الأمور في زمانهم لم تضطرب كل هذا الاضطراب»[(٢)].

واستمر هذا الوضع الأصولي الذهني في تلك الطبقة المتقدّمة حتى طرأ المؤثر على الأصلين:

الأول: الأدلة.

الثاني: اللغة كأداة لفهم النصوص.

---

(١) المقدمة (٣/ ١٠٦٤).

(٢) البرهان (٢/ ٨٨٥).

أما الأدلّة فقد طرأ عليها المُشكل في عدّة مواضع، منها:

دليل الكتاب، والذي برز الإشكال فيه من جهة معرفة الناسخ والمنسوخ وكيفية تمييزه، وضوابط ذلك. ومن جهة تعدد القراءات، والقراءة الشاذّة في حكمها والموقف من الاحتجاج بها.

أما دليل السنّة فقد طرأ الإشكال عليه من جهة الثبوت والدلالة، كما في الموقف من الاحتجاج بخبر الآحاد وحالاته في عموم البلوى أو مخالفة القياس، ونحو ذلك.

أما الإجماع فوقع الإشكال في الاحتجاج به، وفي تصوّره، وإمكان وقوعه.

وكذلك الحال في دليل القياس، فقد طرأ الإشكال في ضبط مفهومه وأنواعه، وحصَل توسع في تطبيقه واستعماله، واحتيج إلى معرفة المقبول منه والمردود، وبيان الموقف في حال تعارضه مع الرِّواية.

تعتبر هذه أبرز الإشكالات الواردة تباعاً في المجتمع الشرعي على الأدلة الرئيسة في أصول الاستدلال.

أما اللُّغة؛ فدرجة التغيّر فيها كانت أظهر، وأوسع انتشاراً، حيث هجمت العُجمة على الناس في الحواضر وفشا اللَّحن فيهم، وذلك بعد الفتوحات واختلاط الألسنة العربيّ منها بالعجمي.

واحتيج قبلاً إلى تدوين قواعد النحو حتى يستقيم إعراب اللَّفظ، ثم احتيج بعد ذلك إلى إقامة دلالة اللفظ على المعنى، وهذا محل عناية أصول الفقه. والغاية من ذلك هي محاولة إقامة اللسان وما يُفهم منه على الهيئة التي كان عليها العرب الذين نزل عليهم القرآن وخاطبتهم السُّنَّة؛ حتى ترجع أذهانهم صحيحة وقرائحهم مستقيمة كما كان لسان وفهم وقرائح الصَّدر الأول.

يقول ابن خلدون (ت٨٠٨هـ): «... والقوانين اللسانية في ذلك هي علوم النّحو والتصريف والبيان. وحين كان الكلام مَلكةً لأهله لم تكن هذه علوماً ولا قوانين، ولم يكن الفقيه حينئذٍ يحتاج إليها؛ لأنها جِبلَّته ومَلَكته. فلما فَسدت المَلَكة في لسان العرب قيّدها الجهابذة المتجرِّدون لذلك بنقلٍ صحيح ومقاييسَ مستنبطة صحيحة، وصارت علوماً يحتاج إليها الفقيه في معرفة أحكام الله تعالى»[1].

ويشهد لحالة التغيُّر في المشهد الأصولي في شكله الأول مظهران:

الأول: ما ظهر على لسان أحد العلماء من أئمة علم الحديث، الذي عبَّر عن وجود إشكالية لديه ـ ولدى نُظَرائه في طبقة العلماء ـ في صيغة تساؤل تقدَّم به عبد الرحمٰن بن مهدي[2] (ت١٩٨هـ) حينما كتب إلى الشافعي (ت٢٠٤هـ) ـ وهو شاب ـ يطلب منه «أن يضع له كتاباً فيه: معاني القرآن، ويجمع فنون الأخبار فيه، وحجة الإجماع، وبيان الناسخ والمنسوخ من القرآن والسُّنَّة»[3].

وهذا السؤال يُعبِّر عن ظاهرة تجلّت في وسط العلماء، فكيف بمن دونهم!.

كما يؤكد هذه الحالة؛ جواب الحسين الكرابيسي[4] (ت٢٤٨هـ)

---

(١) المقدمة (٣/ ١٠٦٣).

(٢) هو عبد الرحمن بن مهدي بن حسان بن عبد الرحمن أبو سعيد العنبري اللؤلؤي البصري الحافظ، أحد أركان الحديث بالعراق، كان عارفاً بالرجال والحديث، إماماً حجة قدوة في العلم والعمل، توفي سنة (١٩٨هـ). ينظر: السير (٩/ ١٩٢)، شذرات الذهب (١/ ٣٥٥).

(٣) تاريخ بغداد، للخطيب البغدادي (٢/ ٦٤)، ومناقب الشافعي، للبيهقي (١/ ٢٣٠).

(٤) هو أبو علي الحسين بن علي بن يزيد الكرابيسي البغدادي، فقيه بغداد، كان من بحور العلم، ذكيا فَطِنا فصيحا لَسِنا، تصانيفه في الفروع والأصول تدل على تبحّره، مات سنة (٢٤٨هـ)، وقيل: سنة (٢٤٥هـ). ينظر: السير (١٢/ ٧٩)، شذرات الذهب (٢/ ١١٧).

حينما سُئل عن مكانة الشافعي العلمية، فقال: «ما أقول في رجلٍ ابتدأ في أفواه الناس: الكتاب، والسُنَّة، والاتفاق؟! ما كُنّا ندري: ما الكتاب والسُنَّة نحن والأوّلون؛ حتى سمعنا من الشافعي: الكتاب والسُنَّة والإجماع»[1].

وبنحوه؛ قال أحمد بن حنبل (ت٢٤١هـ): «ما عرفنا ناسخ سُنَنِ رسول الله ﷺ من منسوخها، ولا خاصِّها من عامِّها، ولا مُجمَلها من مُفَسَّرها حتى جالسنا الشافعي»[2].

والشاهد في هذا المقام، حصول الاضطراب المنهجي في أصول الاستدلال في الفترة التي كانت قبيل ظهور الشافعي (ت٢٠٤هـ).

المظهر الثاني: ما حدث من انشقاق ظاهر بين مدرسة الحديث في المدينة ومدرسة الرأي في الكوفة، والذي نشأ تبعاً للخلاف المنهجي في جملة من المفاهيم الأصولية من أبرزها: الموقف من خبر الآحاد، واستعمال دليل القياس[3].

وأعقب هذا الخلافَ اضطرابٌ في التطبيق وخَلَلٌ في التعامل مع مصادر الاستدلال؛ كالسُنَّة التي أهملها الحنفية نوعاً ما لظروف خاصة بهم، في مقابل توسعهم في الرأي والقياس تعويضاً عن النقص في الروايات. وفي الجانب الآخر حدث نوع من العجز في مدرسة الحديث الفقهية في الإجابة حول المسائل والنوازل الفقهية لعدم تفعيل

---

(١) آداب الشافعي ومناقبه، لابن أبي حاتم (ص٥٧). وانظر: مناقب الشافعي، للبيهقي (١/ ٣٦٨).

(٢) مناقب الشافعي، للبيهقي (١/ ٢٦٢)، وانظر: سير أعلام النبلاء، للذهبي (١٠/ ٥٥).

(٣) انظر في أسباب الاختلاف بين أهل الحديث وأهل الرأي: كتاب: حجة الله البالغة، للدهلوي (١/ ٤٥٥ ـ ٤٦٣).

القياس والاكتفاء غالباً بالنصوص التي لا تتمكن من استيفاء الفروع المستجدّة[1].

والمراقب لحركة المؤثرات في تشكيل الفكر الإسلامي يظهر له: أن المؤثرات في هذه الطبقة المتقدمة عامتها حصلت بفعل من الداخل، وتولّدت من رَحِم حركة المجتمع الإسلامي، وتفاعلت مع الطوارئ الطبيعية لأي مجتمع في أطواره الأولى، حيث ساهمت مجموعة من العوامل بشكل طبيعي في التأثير على الحركة العلمية.

منها: كثرة الفروع والمستجدات الفقهية، واختلاف المجتهدين في إلحاقها بأصولها المناسبة لها.

ومنها: بُعد العهد عن عصر النبوة والتشريع، وظهور الحاجة إلى الإسناد في تثبيت نقل السُّنَّة، خاصة مع انقراض عهد الصحابة وفشوّ وضع الحديث في بعض الأقاليم.

ومنها: تغيُّر اللسان، وضعف الفَهم المرتبط به؛ وذلك لاختلاط الأجناس والألسنة بعد الفتوحات الإسلامية للبلاد التي تكثر فيها العُجمة.

فهذه المؤثرات والمتغيّرات ونحوها؛ هي مما يحصل في كافة المجتمعات الحضارية الناشئة التي تكون في طور التوسّع والتشكيل، وهي ـ إلى حدٍّ ما ـ طبيعيةُ السياق ومتوقَّعةُ الحدوث.

أما بالنسبة للمؤثِّر الخارجي في هذه الطبقة المتقدمة، وعلى هذا الشكل من المحتوى الأصولي = فإنه يمكن الجزم بخلوّها من تأثير العلوم الأجنبية كالمنطق والفلسفة، فلا يظهر هناك أيّ تأثير لها في أصول الفقه، فضلاً عن باقي العلوم الشرعية.

---

(١) انظر: الفكر الأصولي، لعبد الوهاب أبو سليمان (ص٤٤ ـ ٤٥).

ودالّة هذه النتيجة تظهر بالتأمل في الشكل الأصولي الذي تقدّم وَصْفُه في هذه المرحلة، والتي امتدت إلى منتصف القرن الثاني الهجري، حيث الأصول كانت عبارة عن أدلّة مُتلقاةٍ من الشارع ليس للبشر فيها مدخل، أما قواعد الفهم والاستنباط فقد كانت لغوية فطرية تجري على السليقة، حيث لم يختلط الصدر الأوّل من الصحابة والتابعين، لا بلغة أخرى ولا بعلوم أقوام آخرين، فلم تتغيّر الفطرة، ولم تتعرض لمؤثر أو متغيّر.

فكان ثبات المصدر ونقاء الفطرة دليلاً مؤكّداً على سلامة هذه المرحلة من تأثير المنطق ونحوه على أصول الفقه وتوابعه كالفقه.

يقول ابن تيمية (ت٧٢٨هـ) مؤكّداً هذا المعنى: «... وأما العلوم الموروثة عن الأنبياء صِرْفاً، وإن كان الفقه وأصوله متصلاً بذلك؛ فهي أجلّ وأعظم من أن يُظنّ أن لأهلها التفاتاً إلى المنطق؛ إذ ليس في القرون الثلاثة من هذه الأمة ـ التي هي خير أمة أُخرجت للناس، وأفضلها القرون الثلاثة ـ مَنْ كان يلتفت إلى المنطق أو يُعرّج عليه...»[١].

بل المترجّح في القرنين الأوَّلين عدم معرفتهم به أصلاً، فضلاً عن التعريج عليه أو التأثر به.

ولا يُشكل على هذا التقرير: ما تقدَّم ذِكرُه من معرفة المسلمين لعلوم اليونان في القرن الأوّل عن طريق بواكير الترجمة في الدولة الأموية؛ فإن الذي حدث في القرن الأول كان في نطاق خاص ضيّق في بلاد الشام مقرِّ الخلافة الأموية، وعند فئةٍ قليلة حول بلاط الخلافة.

---

(١) الفتاوى (٩/٢٣).

كما كان في عامّته متعلقاً بعلوم الطب والعلوم الطبيعية كالكيمياء، والفلك ونحوها مما لا يتداخل بأي شكل مع العلوم الشرعية.

وأما ما حصل في صدر الدولة العباسية من ترجمة بعض كتب المنطق، فكان في مرحلة البدايات التي لا تعدو المعرفة الأوَّلية اليسيرة فضلاً عن التأثير؛ إذ إن مرحلة التأثير درجة متقدِّمة متطوِّرة بعد مرحلة المعرفة الأولية، ثم مرحلة الفهم والاستيعاب، والذي غالباً ما يصطدم بعوائق وصعوبات الترجمة والمصطلحات ونحو ذلك.

كما كان المنطق وباقي علوم اليونان في تلك الفترة المتقدمة في نطاق ضيق أيضاً، وعامة الناشطين فيه من النصارى الذين هم أبعد الناس عن التأثير في علوم الشريعة وعلمائها.

فالمتحصِّل؛ أن العلوم الشرعية في تلك المرحلة، ومنها أصول الفقه، كانت في مَعْزلٍ عن أدوات وقنوات التأثير والانتقال، التي حدثت لاحقاً وسهّلت عملية الاتصال والتأثير.

* * *

الشكل الثاني: عبارة عن مجموعة من الأدلة والقواعد الأصولية، مدوَّنة بأسلوب عَفْوي، وغير شاملة.

ويمكن الاصطلاح عليه (بالشكل التدويني).

وهذا الشكل هو الذي كانت عليه مادة أصول الفقه في مرحلة التدوين، التي كانت في حدود النصف الثاني من القرن الثاني الهجري، وامتدت إلى نهاية القرن الثالث، وأوائل الرابع الهجري.

ولعل الهدف العام الذي انطلقت منه هذه المرحلة، وساهم في صياغة أصول الفقه في شكله التدويني = هو معالجة مجموعة من الثغرات والمشكلات المنهجية الأصولية، التي كانت مثار نزاعٍ بين

الفقهاء، ومحل نقص أو فوات عند جملة من العلماء[1].

وترتَّب على هذا الهدف: عدم الشمولية في دراسة المباحث والموضوعات الأصولية، وذلك لعدم توفر الباعث أو الحاجة الداعية لمزيد من الاستقصاء، فالمُدوَّن جاء على قَدْر الحاجة في تلك المرحلة.

كما كان من سِمات هذه المرحلة: بداثية حركة التأليف، حيث كانت في أوّلياتها، ولم تأخذ الشكل الاحترافي في التصنيف إلا لاحقاً عند المتأخرين. فمثلاً: لم تكن هناك عناية بالتبويب والترتيب بين الموضوعات والمسائل، فتجد المسألة تتكرر في أكثر من موضع، ويتقدم ما حقه التأخير والعكس، كما تجد الأبواب ـ إن وُضعت ـ ليست متناسبة أحياناً مع محتواها.

وكذلك الحال في منهج عرض المادة، لا يجري وفق منهج محدد، بل تغلب عليه التلقائية والعفوية، بحسب الوارد في الذِّهن أو الباعث على أصل الكتابة.

ومما يختصُّ بأصول الفقه؛ يظهر في المدوَّنات الأولى المَزْجُ بين المسائل الأصولية والفقهية، فكثيراً ما يُدمج الفقه بالأصول في التصنيف[2]. وتكثر الفروع والتطبيقات في كتب أصول الفقه، على خلاف النَّهج الذي استقرَّ عند متأخري علماء الأصول؛ الذي يهتم بتحديد وظيفة الأصولي، ويقرّر أهمية تفريغ المحتوى الأصولي من الفروع الفقهية إلا في أضيق حال كما في ضرب المثال[3].

وفي الجملة، فإن حركة التأليف والتدوين في العلوم الشرعية

---

(١) انظر: الفكر الأصولي، لعبد الوهاب أبو سليمان (ص١٠٢).

(٢) المصدر السابق (ص١٠٢).

(٣) انظر: المستصفى، للغزالي (٣٦/١).

إنما شرعت في منتصف القرن الثاني، كما ينصّ على ذلك الذهبي (ت٧٤٨هـ) بقوله: «في سنة ثلاث وأربعين ومائة: شرع علماء الإسلام في هذا العصر يدوّنون الحديث والفقه والتفسير، فصنّف ابن جريج (ت١٥٠هـ) بمكة، ومالك (ت١٧٩هـ) الموطأ بالمدينة، والأوزاعي (ت١٥٧هـ) بالشام، وابن أبي عَرُوبة (ت١٥٦هـ)، وحماد بن سلمة (ت١٦٧هـ) وغيرهما بالبصرة، ومَعْمَر (ت١٥٣هـ) باليمن، وسفيان الثوري بالكوفة (ت١٦١هـ)، وصنّف ابن إسحاق (ت١٥١هـ) المغازي، وصنّف أبو حنيفة الفقه والرأي، ثم بعد يسير صنّف هُشَيم (ت١٨٣هـ)، والليث (ت١٧٥هـ)، وابن لَهِيعة (ت١٧٤هـ)، ثم ابن المبارك (ت١٨١هـ)، أبو يوسف (ت١٨٢هـ)، وابن وهب (ت١٩٧هـ). وكثر تدوين العلم وتبويبه، ودُوِّنت كتب العربية واللغة والتاريخ وأيام الناس. وقبل هذا العصر كان الأئمة يتكلمون من حفظهم أو يروون العلم من صُحُفٍ صحيحة غير مرتبة»(١).

وهذا النّص يفيد في توصيف الحال التي كانت عليها حركة التأليف والتدوين في صدر الإسلام. والتي غلب عليها النَّقلُ والرِّواية، سواءً عن النبي ﷺ أو المتقدمين من الصحابة والتابعين رضوان الله عليهم، لذا كان غالب المصنفين المذكورين من المحدثين أو المفسرين، حتى اللغة والعربية والأدب والتاريخ كانت نَقلاً ورواية كذلك.

فالنّهج العام الذي سارت عليه عامة المصنَّفات الشرعيّة وغيرها هو تدوين المنقولات والروايات، أما الفقه والرأي المذكور عن أبي حنيفة (ت١٥٠هـ) وبعض تلامذته؛ فكان تدوينه قليلاً وعلى هيئة جزئية فرعيّة.

---

(١) تاريخ الإسلام (٩/ ١٣).

أمّا الذي تفرّد بنهج جديد في التأليف في ذلك الزمن المتقدّم؛ فهو الإمام الشافعي (ت٢٠٤هـ) الذي قام ببناء العقل العلمي الشرعي من خلال استنباط المنهج الكليّ للقواعد والأصول والمحدِّدات الفكرية للعلم الشرعي عموماً، وأصول الفقه خصوصاً، متجاوزاً بذلك مناقشة الفروع الجزئية أو المرويّات والنّقولات إلى النّظر في المعقولات من مجموع هذه المصادر الشرعية.

يقول فخر الدين الرازي (ت٦٠٦هـ): «الناس كانوا قبل الإمام الشافعي يتكلمون في مسائل الفقه ويعترضون ويستدلون، ولكن ما كان لهم قانون كلّي يُرجع إليه في معرفة الدلائل الشرعية، وفي كيفية معارضاتها وترجيحاتها، فاستنبط الشافعي علم أصول الفقه، ووضع للخلق قانوناً كليّاً، يُرجع إليه في معرفة أدلّة الشرع»[١].

ولقد توفرت للشافعي الأهليّة والمواصفات الاستثنائية في شخصه وعلمه التي رشّحته ليظْفَر بهذا الشَّرف التاريخي في وضع المنهج الفكري الشرعي، وفي هذا يقول الجويني أبو المعالي (ت٤٧٨هـ): «... فإذا نظر النّاظر إلى منصب الشافعي: عَرَف أنه أعرف الأئمة بكتاب الله تعالى؛ فإنه عربيٌّ مبين، والشافعي تَفَقَّأت عنه بيضة قريش، ولا يخفى تميّزه عن غيره فيما نحاوله...»[٢].

وقال في موطن آخر: «وأما الشافعي؛ فإنه أعرف خلق الله بأصول الشريعة، وأضبطهم لها وأشدّهم كَيْساً واتّقاداً في مآخذها وتنزيلها منازلها، وترتيبها على مراتبها...»[٣]. وقد تهيأت للشافعي التجربة العلمية المتنوعة بيئةً ومدارس، فهو ذو منشأ حجازي وعاش

---

(١) مناقب الإمام الشافعي، للرازي (ص١٤٦).

(٢) البرهان (٢/ ٧٤٥).

(٣) المصدر السابق (٢/ ٧٤٩).

فترة في العراق ثم استقر أخيراً في مصر، وتمكن من التلقي والدراية بأشهر المدارس الفقهية: مدرسة الحديث ومدرسة الرأي، كما مارس الاجتهاد المتراكم والمتطوِّر فأنتج قولاً قديماً ثم راجع وصحح وأنتج قولاً جديداً.

وفي ذات السياق يحكي أحد الفقهاء هذا الوجه المؤثِّر في تكوين الشافعي، فيقول: «.. كُنَّا نتحدث نحن وأصحابنا من أهل مكة: أن الشافعي أخذ كتب ابن جريج عن أربعة أنفس... وانتهت رياسة الفقه بالمدينة إلى مالك بن أنس، فرحل إليه ولازمه وأخذ عنه. وانتهت رياسة الفقه بالعراق إلى أبي حنيفة، فأخذ عن صاحبه محمد بن الحسن حِمْلَ جَمَلٍ ليس فيها شيءٌ إلا وقد سمعه عليه، فاجتمع له علم أهل الرأي وعلم أهل الحديث، فتصرَّف في ذلك، حتى أصَّل الأصول، وقعَّد القواعد، وأذعن له الموافق والمخالف...»[1].

ولقد كان للظَّرف التاريخي الذي عاش فيه الشافعي (ت٢٠٤هـ) دورٌ في إتاحة الفرصة المناسبة لمثله، فقد كانت الظروف في المحيط العلمي تستدعي القيام بالنَّقلة التاريخية التي أحدثها الشافعي.

ويصف ولي الله الدِّهْلَوِي[2] (ت١١٧٦هـ) هذه الحالة بقوله: «فإن قلتَ: ما السبب في أن الأوائل لم يتكلموا في أصول الفقه كثير كلام، فلما نشأ الشافعي تكلم فيها كلاماً شافياً وأفاد وأجاد؟

---

(١) توالي التأسيس لمعالي محمد بن إدريس، لابن حجر (ص٧٢ ـ ٧٣).

(٢) هو أحمد بن عبد الرحيم بن وجيه الدين، ولي الله الدِّهلوي الهندي، فقيه حنفي من المحدثين، توفي سنة١١٧٦هـ)، من مصنفاته: حجة الله البالغة، الإنصاف في بيان سبب الاختلاف، عقد الجيد في أحكام الاجتهاد والتقليد. ينظر: الأعلام (١/ ١٤٩)، معجم المؤلفين(١/ ٢٧٢).

قلتُ: سببه أن الأوائل كان يجتمع عند كل واحد منهم أحاديث بلده وآثاره، ولا تجتمع له أحاديث البلاد، فإذا تعارضت عليه الأدلة في أحاديث بلده حَكَم في ذلك التعارض بنوعٍ من الفراسة بحسب ما تيسّر له، ثم اجتمع في عصر الشافعي أحاديث البلاد جميعها فوقع التعارض في أحاديث البلاد ومختارات فقهائها مرتين: مرةً بين أحاديث بلدٍ وأحاديث بلدٍ آخر، ومرةً في أحاديث بلد واحد فيما بينها، وانْتصَر كلٌّ رجل بشيخه فيما رأى من الفراسة، فاتسع الخَرْق وكَثُر الشَّغَب، وهجم على الناس من كل جانب من الاختلافات ما لم يكن بحساب، فبقوا متحيرين مدهوشين لا يستطيعون سبيلاً حتى جاءهم تأييدٌ من ربهم؛ فأُلِهمَ الشافعيُّ قواعدَ جمعِ هذه المختلفات، وفَتح لمن بعده باباً وأيّ باب...»[1].

وقد وقف الشافعي على جملة من مظاهر الخلل المنهجي، في التعامل مع الأدلة وفي منهج الاستدلال:

منها: الاحتجاج بالأحاديث الضعيفة؛ كالمرسل والمنقطع.

ومنها: الاضطراب في الجمع بين المختلفات، أو ما ظاهره الاختلاف بين النصوص الشرعية، فلم تكن هناك قواعد تضبط كيفية الجمع بين النصوص.

ومنها: الخلط بين الرأي والاستحسان غير السائغ، وبين القياس المشروع[2].

وقد ظهر هذا المُشْكل المنهجي، كما تقدّم، في صورة الصراع بين مدرسة أهل الرأي الكوفية، ومدرسة أهل الحديث المدنية. وقد

---

(١) الإنصاف في بيان أسباب الاختلاف، للدّهلوي (ص١٢٨ ـ ١٢٩).

(٢) انظر هذه الأوجه وغيرها في كتاب: حجة الله البالغة، للدّهلوي (١/ ٤٥١ ـ ٤٥٥).

مارس الشافعي النقد على كلا المدرستين، وقد تجلّى ذلك في كتبه، كالرسالة، وإبطال الاستحسان، وجماع العلم، واختلاف العراقيين، واختلاف مالك والشافعي.

وظهرت أيضاً بوضوح في أوساط العلماء، الذي عبّر عنهم عبد الرحمٰن بن مهدي (ت١٩٨هـ) في الاستكتاب الذي أرسله للشافعي؛ كي يضع كتاباً يبيّن فيه جملة من قضايا المنهج في الأدلة وأوجه الاستدلال.

واستجاب الشافعي لهذه المطالبة التي وقف على الحاجة إليها، ووضع كتابه الذي سُمّي لاحقاً بـ: «الرسالة» وابتكر فيه المنهج الأصولي.

وينقل الإسنوي (ت٧٧٢هـ) الإجماع على أن الشافعي أوّل من صنّف في علم أصول الفقه من خلال كتابه الآنف الذّكر[1]، كما يُعدُّ كتاب «الرسالة» أوّل مصنّف في علوم الحديث حيث ناقش جملة من قواعد منهج القبول والردِّ، التي عُرفت لاحقاً بعلم مصطلح الحديث.

والشافعي نتيجة لهذا الابتكار المنهجي يرتقي إلى مصافّ الأسماء التاريخية النادرة التي ساهمت في صناعة الحضارة العلمية، وبناء النسيج الفكري للعقلية الشرعيّة. يقول الرازي (ت٦٠٦هـ): «واعلم أن نسبة الشافعي إلى علم أصول الفقه، كنسبة أرسطاطاليس الحكيم إلى علم المنطق، وكنسبة الخليل بن أحمد[2] إلى علم

---

(١) انظر: التمهيد في تخريج الفروع على الأصول، للإسنوي (ص٤٥).

(٢) هو الخليل بن أحمد بن عمرو بن تميم الفراهيدي الأزدي، أبو عبد الرحمن، من أئمة اللغة والأدب، وواضع علم العروض، وهو أستاذ سيبويه النحوي، ولد ومات في البصرة، توفي سنة (١٧٠هـ)، من مصنفاته كتاب العين، معاني الحروف. ينظر: البُلغة (ص٩٩)، وفيات الأعيان (٢/ ٢٤٤).

العَرُوض... وكما اتفق الخلق على أن استخراج علم المنطق درجة عالية، لم يتفق لأحدٍ من الخلق مشاركة أرسطاطاليس فيه، فكذلك هاهنا؛ وجب أن يعترفوا للشافعي ـ بسبب وضع هذا العلم ـ بالرِّفعة والجلالة والتميّز عن سائر المجتهدين، بسبب هذه الدرجة الرفيعة الشريفة»[1].

وعند التأمّل في النّص الأصولي الذي دوّن به الشافعي هذا المنهج؛ تظهر فيه مجموعة من السِّمات التي تميّزه:

أولاً: أنه نصٌّ عَفْوي كُتب بتلقائية، على غير إرادةٍ في الترتيب أو التبويب والتقسيم، ولذلك لم يسلم من التكرار والاستطراد.

ثانياً: الاسترسال في البحث والمناقشة، بحسب الحاضر في الذّهن، أو بما يؤول إليه النقاش مع الآخر.

ثالثاً: التمثيل والتدليل، وإدارة البحث حول الشواهد والتطبيقات الفقهية، وسياق القواعد في أثنائها.

رابعاً: عدم القصد إلى الاصطلاح في الخطاب، بل الجريان مع الاستعمالات اللغوية الرائجة، والأنسب للمقام.

خامساً: تعرّض الشافعي لأصول الأصول: اللغة، العام والخاص، البيان وحالاته، الاجتهاد، القياس، الناسخ والمنسوخ، الأخبار، وغير ذلك مما له علاقة مباشرة بالاستنباط أو التدليل.

فلا وجود للتفريعات التفصيلية، ولا للتقسيمات المطوّلة، ولا المسائل التي لا ثمرة لها، ولا للشروط والضوابط المعقّدة التي أضافها المتأخرون.

---

(١) مناقب الإمام الشافعي، للرازي (ص١٤٦ ـ ١٤٧).

وقد ناقش الشافعي المفاهيم الكليّة التي يحتاجها الفقيه، وأدار الكلام على القضايا التالية:

أ ـ سعة لغة العرب.

ب ـ بيان مكانة الكتاب والسُّنَّة في التشريع.

ج ـ دفع توّهم التعارض بين الكتاب والسُّنَّة.

د ـ ضبط الاستدلال بالأدلة التي يشارك فيها العقل كالقياس والاستحسان.

ويمكن اعتبار كتاب «الرسالة» للشافعي: الأُنموذج المنهجي للخطاب الأصولي، وذلك لعدة أمور:

١ ـ للأوّلية، وفَضْلِ السَّبق والتأسيس، التي تفيد في اكتمال التصوّر، وإدراك مواطن الحاجة، مع السلامة من المؤثر وقُرب العهد من زمن التشريع.

٢ ـ لقيمة مؤلّفه، الأصولي بالنشأة والتكوين، والإمام المجتهد المطلق في المصادر المكوّنة للأصول، من لغة وفقه وحديث. وهذا يفيد ما تقدّم ذِكره، بالإضافة إلى التمكُّن من الوصول إلى الحقيقة من أقرب الطرق وبشكل مباشر بدون التعقيدات والشُّبهات التي أضيفت لاحقاً بفعل الجدل الأصولي؛ لذلك فإن لقول الشافعي ورأيه في مسائل الأصول من القوّة والمكانة ما ليس لغيره، ويُعبّر الجويني (ت٤٧٨هـ) عن ذلك بقوله: «... ثم مخالفة الشافعي في أصول الفقه شديدة، وهو ابن بَجْدتها وملازم أَرُومَتها»[١].

٣ ـ لتقدُّمه، وسلامته من المؤثرات اللاحقة في العلوم الشرعية سواءً علم الكلام أو المنطق أو الجدل.

ولكون العلم المتقدِّم لم يزل غضّاً طريّاً، قريباً من المصدر،

---

(١) البرهان (١/ ٤١١).

سهل المأخذ، لم تَعْتَرِه شوائب الصناعة العلمية، التي استجلبت التكلّف والتوسع بلا حاجة، وأقرَّت المنافسة والمناقضة.

٤ ـ لخلوِّه من النزاعات اللفظية والخلافات التي لا ثمرة لها، وانبعاثه من التجربة الفقهيّة المباشرة لفائدة علم أصول الفقه.

٥ ـ لاعتماده على المصادر الأصليّة، من نصوص الكتاب والسُّنّة ولغة العرب، وهي المؤسس الحقيقي لقواعد أصول الفقه، ودورانه حولها تأمّلاً واستنباطاً.

ولعل أبرز خصائص منهج البحث الأصولي عند الشافعي تتلخص فيما يلي:

أولاً: النّظر الاستقرائي، حيث اعتمد الشافعي في استخراج أصوله على منهج الاستقراء من مصادر التشريع، وتصرفات الصحابة والعلماء في صياغة الدليل وصناعة القاعدة.

وقد توفّرت للشافعي الخبرة الكافية بمصادر الاستقراء التي تصنع القاعدة الأصولية؛ سواءً من الكتاب أو السُّنَّة أو لغة العرب. كما اشتهر عنه استغراقه بالتأمل والنّظر في نصوص الشريعة.

ثانياً: اعتماده على التطبيقات الفقهية في إنشاء الأصول وضبطها، وهذا يظهر جلياً حينما يُدير البحث والنقاش على آية من كتاب الله، أو حديث من السُّنَّة يتضمن حكماً فقهيّاً، فيستعرض الأفهام الممكنة، ويرجح الفهم الملائم، ثم يقرر بعد ذلك أو في أثنائِه الأصل الذي ينبغي أن يُراعى في مثل هذه الحالات.

وقد اعتاد الشافعي في رسالته افتتاح كثير من أبوابه بآية من كتاب الله أو حديث من سُنَّة رسول الله ﷺ، فيبحث في الفهم الخاصّ المتعلق بالفرع المستنبط منها، أو ما يمكن أن تُفهم منه أحياناً.

ومن أمثلة ذلك: أنواع البيان التي تعرّض لها الشافعي في صدر

كتابه «الرسالة» حيث عقد لكل واحدٍ منها باباً صدَّره بآية أو آيات، ثم يناقشها على التفصيل[1]، وتجده في أثناء ذلك أو أوَّله أو آخره يقرر القواعد ويضع الأصول، فينطلق من تصوير الجزئي وتقريبه إلى استنباط الكليّ وتقريره.

وهذا المنهج مخالفٌ للمنهج الذي استقرّ عليه المتأخرون، والذي أغرق في التجريد والتنظير مُسْتبعِداً الفروع والتطبيقات الفقهية في صناعة القاعدة الأصولية أو ضبطها، حتى أصبح التجريد من خصائص البحث الأصولي عند المتأخرين.

ثالثاً: المرجعية اللغويّة، استناداً على عربيّة مصادر التشريع ـ الكتاب والسُّنَّة ـ وعلى سعة لسان العرب[2]، وعلى خطر الجهل بسعة لسان العرب[3]، الذي كان سبباً من أسباب الإشكالات اللغوية التي عانى منه بعض الفقهاء في حركة الاستنباط.

وقد أبان الشافعي عن لزوم المرجعية اللغوية كمنهج، بعدما قدّم بمقدمتين:

الأولى: أن القرآن نزل بلغة العرب.

الثانية: سعة لسان العرب لفظاً ووجوهاً ومعاني.

ثم قال: «فإنما خاطب الله بكتابه العرب بلسانها، على ما تَعْرف من معانيها. وكان ممّا تَعْرفُ من معانيها اتساعُ لسانها، وأنّ فِطْرَته أن يخاطب بالشيء منه عامّاً ظاهراً يُراد به العام الظاهر، ويُستغنى بأوّل هذا منه عن آخره. وعاماً ظاهراً يُراد به العام ويدخله

(١) انظر: الرسالة (ص٢٦، ٢٨، ٣١، ٣٤).

(٢) انظر: الرسالة (ص٤٠، ٤٢، ٤٤، ٤٥).

(٣) المصدر السابق (ص٥٠).

الخاص، فيُستدلُّ على هذا ببعض ما خوطب به فيه. وعاماً ظاهراً يُراد به الخاصّ. وظاهراً يُعرف في سياقه أنه يُراد به غير ظاهره. فكلٌّ هذا موجودٌ عِلمُه في أوّل الكلام أو وسطه أو آخره»[1].

ثم أكمل الشافعي استعراضه لجملة من الوجوه المنهجية التي استعملتها العرب في كلامها.

وهكذا فإن الشافعي يُطبّق منهجاً في استخراج الأصول يعتمد على النّظر إلى لغة العربِ واستعمالاتها في التأصيل.

ولقد كان كتاب «الرسالة» للشافعي (ت٢٠٤هـ)، وباقي مؤلفاته التي تضمنت أبحاثاً أصولية هي من أوّل وأجمع المدونات الأصولية في هذه المرحلة، ودار النظر عليها في حدود القرن الثالث الهجري وأوائل الرابع؛ حيث اهتم جملة من العلماء بشرح كتاب «الرسالة»[2]. كما درس مجموعة آخرون عدداً من المسائل الأصولية المفردة، والتي كانت مثار مناظرة ونزاع بين الفقهاء[3].

أما سؤال البحث؛ في مدى حضور المؤثّر الخارجي كالمنطق في الدراسات الأصولية في هذا الشكل الأصولي (التدويني) الذي أنشأه الشافعي إلى أوائل القرن الرابع تقريباً، فالمترجِّح: سلامة أصول الفقه من تأثير علم المنطق اليوناني؛ لأمور:

١ ـ تقدّم العهد الذي أنشأ فيه الشافعي رسالته، حيث لم يتمكن المنطق اليوناني في تلك المرحلة من النضوج والحضور في العقل العلمي الإسلامي. حيث لم يزل في طور الترجمة المبتدئة، والتي لم

---

(١) الرسالة (ص٥١ ـ ٥٢).

(٢) انظر: الفكر الأصولي، لعبد الوهاب أبو سليمان (ص٨٨ ـ ٨٩).

(٣) المرجع السابق (ص٩٨ ـ ١٠١).

تُنَظَّم وتُكثَّف إلا في عهد المأمون (ت٢١٨هـ)؛ أي: تقريباً قبيل وفاة الشافعي (ت٢٠٤هـ).

٢ ـ سلامة الشافعي تكويناً، ومعرفة، ولغة من علم المنطق أو العلوم القريبة منه كالفلسفة. فلم يُذكر عن الشافعي أنه تعلّم المنطق أو درسَهُ، كما أن تكوينه العلمي كان بعيداً عن العلوم العقلية المحضة.

ويؤيّد ذلك أن الشافعي إنما كتب رسالته في مكة، وهي الأرض الخالية من الحركة العلمية الأجنبية التي كانت قيد النشوء والتوسع في بغداد، وقد عاش في الحجاز غالب حياته، ولم ينتقل إلى بغداد إلا بعد اكتمال تكوينه العلمي، حيث قدمها عام (١٩٥هـ) ومكث بها سنتين فقط، ثم عاد إلى مكة، ثم رجع إلى بغداد سنة (١٩٨هـ) وأقام بها أشهراً فقط، ثم خرج إلى مصر، وتوفي بها سنة (٢٠٤هـ)[١].

٣ ـ الرفض المنسوب للشافعي لمجمل الخطاب الأرسطي، في قوله: «ما جهل الناس ولا اختلفوا إلا لتركهم لسان العرب وميلهم إلى لسان أرسطاطاليس». وهذا يفيد إنكاره للسانه ومنهجه المنقول عبر هذا اللسان[٢].

والأظهر؛ أن الشافعي لم يقف على المحتوى الأرسطي مباشرة، بل لعله قد بلغه في الطرح الكلامي المذموم عند الشافعي، فألحق الذمّ كذلك بالجهة التي أثّرت فيه وهي ما سمّاه: (بلسان أرسطو).

ويحتمل أيضاً: أن الشافعي وقف على بعض المصنّفات المتأثرة بالمصطلح الفلسفي، كما هو مذكور عن مصنّفات الفرّاء (ت٢٠٧هـ)

---

(١) انظر: مناقب الشافعي، للبيهقي (١/ ٢٢٠).

(٢) انظر: صون المنطق، للسيوطي، (ص١٥).

النّحوي، المعاصر للشافعي (ت٢٠٤هـ)، والذي وُصفت طريقته في التأليف، بأنه (كان يتفلسف في تآليفه ومصنّفاته)[١]؛ أي: يسلك في ألفاظه كلام الفلاسفة. إلا أن ثمّة فرقاً في التكوين المعرفي بين الشخصيتين لعله أثّر في لسانهما ومنهجهما؛ فالفرّاء نشأ في العراق التي احتضنت علوم الأوائل وراجت في وسطها العلمي بخلاف الشافعي الذي نشأ في بيئة مغايرة كما سبق.

٤ ـ خلوّ النّص الذي كتبه الشافعي ـ سواءً في الرسالة أو غيرها ـ من المظاهر المحتملة للتأثر؛ كالمصطلحات، أو منهجية التبويب والترتيب، أو المسائل المنقولة عن حرف المناطقة أو نهجها.

٥ ـ الإفادة التي قدمها ابن تيمية (ت٧٢٨هـ) حول سلامة العلوم الشرعية في القرون الثلاثة المُفضّلة من التأثر بالمنطق أو التعريج عليه[٢]، وهي تشمل القرن الذي عاش فيه الشافعي (ت٢٠٤هـ) إلى نهاية القرن الثالث الهجري.

٦ ـ ومما يُستأنس به في نفي علاقة الشافعي بالمنطق اليوناني: أن فخر الدين الرازي (ت٦٠٦هـ)، وهو الأصولي المنطقي، العارف الخبير بالشافعي، حينما قارن نسبة الشافعي إلى أصول الفقه بنسبة أرسطو بعلم المنطق؛ لم يُشِرْ إلى وجود استفادة أو تقارب أو تأثر من الشافعي به، مع توفّر الدواعي في هذا الموطن لو وُجد شيء من ذلك[٣].

إلا أن بعض المتأخرين في العصر الحديث، وأبرزهم الشيخ

(١) انظر: الفهرست (١/ ٦٦)

(٢) انظر: الفتاوى، لابن تيمية (٩/ ٢٣).

(٣) انظر: مناقب الإمام الشافعي، للرازي (ص١٤٦).

مصطفى عبد الرازق[1] (ت١٩٤٧م): ذهب إلى وجود أثر للمنطق اليوناني في منهج الشافعي في البحث.

حيث يقول في كتابه «تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية» تحت تحليله لمظاهر التفكير الفلسفي في رسالة الشافعي:

«فإنّا نلمح للتفكير الفلسفي في الرسالة مظاهر أخرى:

منها: هذا الاتجاه المنطقي إلى وضع الحدود والتعاريف أولاً، ثم الأخذ في التقسيم مع التمثيل والاستشهاد لكل قسم. وقد يعرض الشافعي لسرد التعاريف المختلفة ليقارن بينها، وينتهي به التمحيص إلى تخيّر ما يرتضيه منها.

ومنها: أسلوبه في الحوار الجدلي المُشبّع بصور المنطق ومعانيه، حتى لتكاد تحسبه لما فيه من دِقّة البحث ولطف الفهم وحسن التصرف في الاستدلال، والنقض ومراعاة النظام المنطقي؛ حواراً فلسفياً على رغم اعتماده على النقل أوّلاً بالذّات، واتصاله بأمور شرعية خالصة»[2].

وبالإجمال؛ فهذا التوصيف ليس متطابقاً مع واقع كتاب «الرسالة» للشافعي.

---

(١) هو مصطفى بن حسن بن أحمد عبد الرازق، أديب، حكيم، تخرج بالأزهر ونال درجة العالمية، وتتلمذ لمحمد عبده، والتحق بجامعة السوربون، ونال إجازة في الأدب الفرنسي والفلسفة، وعاد إلى القاهرة، فعين أميناً عاماً لمجلس الأزهر، فمفتشا بالمحاكم الشرعية، فأستاذاً للمنطق والفلسفة الإسلامية بكلية الآداب بالجامعة المصرية، ثم عين شيخاً للجامع الأزهر، واستمر إلى أن توفي بالقاهرة في (١٣٦٦هـ)، من مؤلفاته: فصول في الأدب، تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية.

ينظر: الأعلام للزركلي (٧/ ٢٣١)، معجم المؤلفين (١٢/ ٢٤٥).

(٢) تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية، مصطفى عبد الرازق (ص٢٤٥).

فمن حيث منهجية الترتيب في عرض المسائل التي أشار إليها عبد الرازق؛ فإن في وجودها حسبما وصف نظرٌ.

وما أشار إليه بالاتجاه إلى وضع الحدود فهو غير موجود في كتاب «الرسالة»، بل لم يَعْمد الشافعي إلى منهجية التعريفات مطلقاً، ويدل على ذلك أن الشافعي ـ في أوضح مثال ـ حينما وصف «البيان» بما يشبه الحدّ أو التعريف، انتقده بعض الأصوليين في ذلك؛ فردَّ السمعاني (ت٤٨٩هـ) على هذا الانتقاد وغيره: بأن الشافعي «لم يقصد بقوله حدَّ البيان وتفسير معناه»[1].

ثم إن التقسيمات القليلة الموجودة عند الشافعي لم تكن فرعاً عن منهج مُتّبع في السبر والتقسيم، بل هي فرع منهجه في الاستقراء، فحينما قسم أنواع البيان، فإنما وصف ما وجده في كتاب الله تعالى فخرج على أنواع منتشرة، وكذلك في تقسيمه للقياس، ولو كان التقسيم منهجاً ثابتاً مطرداً عند الشافعي لقسّم مسائل عديدة ناقشها في «الرسالة» ولم يعرض لها على هيئة التقسيم.

أما التمثيل والاستشهاد لكل قسم؛ فهو منهج تفرّد به الشافعي في تأصيل الأصول ـ كما تقدّم ـ وهو لا يجري على المنهج المنطقي الذي ينزع إلى التجريد العقلي والبعد عن المثال.

أما ما ذَكره عن المنهج الحواري في البحث؛ فإنه من حيث أصله منهج قرآني إسلامي. والحوار من حيث الفكرة لا يمكن إثبات اختصاصه بعلم المنطق، أما النهج المنطقي المُفصَّل في الحوار والجدل ـ كالمُثبت في كتب الجدل والمنطق ـ فليس موجوداً على هذا النحو في كتاب «الرسالة».

---

(١) قواطع الأدلّة، للسمعاني (٥٦/٢).

والحاصل: أن مثل هذه الأمور مما تقع للأذكياء اتفاقاً، ولا يلزم منها حصول تأثر بأمر خارج، بل ما في هؤلاء المبدعين من النَّباهة يُمكِّنهم من التقاط واختراع الأساليب والمناهج المفيدة، وتفعيلها ثم تطويرها بشكل ذاتي.

وعلى أيّ حال: فإنه قد يظهر في تعبير الشيخ مصطفى عبد الرازق (ت١٩٤٧م) عن هذه الدعوى ما يُفيد مَحْملاً يمكن قبوله، حيث عبَّر عن مراده بقوله: «الاتجاه المنطقي» وهو ما قد يُفهم منه إثبات عملية التفكير المنظَّم المبني على منهج في تقريرات وبحث الشافعي، ولا يلزم على ذلك إثبات التأثر بعلم المنطق الاصطلاحي.

وهذا الفهم متَّجِه، خاصةً مع وجود فكرة (المنهج) التي قصدها الشافعي في وضع أصوله.

ولعل من المقاصد الباعثة لهذا التقرير عند الشيخ مصطفى عبد الرازق: محاولته إلحاق علم أصول الفقه بالتفكير الفلسفي في الإسلام، وذلك ضمن الاتجاه الذي سلكه عبد الرازق وتلامذته في القرن الماضي في إثبات وجود التفكير العقلي الفلسفي ومناهج البحث عند المسلمين الأوائل، لمحاربة الدعوى التي تبنَّاها المستشرقون في تفريغ الحضارة العلمية الإسلامية من المحتوى الفكري الفلسفي المبني على البراعة العقلية، حيث يقرر المستشرقون: أن غاية ما قام به المسلمون في هذا الجانب هو الحفظ والنقل للفكر اليوناني القديم إلى الفكر الغربي الحديث، الذي استوعب القديم ونقده وبنى عليه فلسفة حديثة[1].

وبغضّ النظر عن سُقم دعوى المستشرقين، وصحة نيّة

---

(١) انظر: مناهج البحث عند مفكري الإسلام، للنشّار (ص٧).

المقاومين؛ فإن الأحرى في هذا المقام: إثبات استقلالية العلوم الشرعية، والتي تضمنت الإضافة النقيّة، وجمعت بين النقل والعقل بشكل متوازن، مع ضمان مرجعيّة ربّانيّة تحقق الأمن من الغلط عند الفهم الصحيح عنها.

* * *

الشكل الثالث: عبارة عن النَّظْم الموضوعي الذي استقرت عليه الأدلة والقواعد الأصولية كعلم.

والذي يمكن الاصطلاح عليه (بالشكل الشمولي).

وفي هذه المرحلة تحوّل أصول الفقه من مجموعة مفاهيم وأصول منثورة غير مكتملة إلى علم مقنَّن مستقل، يتسم بالشمولية والصناعة العلمية المنهجية، له أبواب وأبحاث ومسائل مرتبة بشكل متسلسل دقيق.

وقد تشكلت المسائل الأصولية بعد التدوين والتكوين حول دائرتين من المسائل:

الأولى: الأصول؛ وهي المكوّن الأساسي لعلم أصول الفقه، وتشمل:

أ ـ الأدلة، وما يلحق ببعضها كالنسخ.

ب ـ أوجه الاستدلال اللغوية، وهي قواعد دلالات الألفاظ.

الثانية: التوابع؛ وهي الجزء المكمِّل للمنظومة الأصولية التي يحتاجها الفقيه.

وتشمل موضوعات:

أ ـ أبواب الحكم التكليفي والوضعي.

ب ـ التعارض والترجيح

ج ـ أبواب الاجتهاد والتقليد.

د ـ الفتوى والمستفتي.

ولعل أجلى تأريخ يظهر فيه هذا الشكل يبدأ في منتصف القرن الرابع، ويمتد إلى نهاية القرن الخامس الهجري.

وقد افتتح هذه المرحلة بشكل بارز القاضيان:

ـ قاضي المعتزلة عبد الجبار الهمذاني (٣٢٥ ـ ٤١٥هـ).

ـ قاضي الأشاعرة أبو بكر بن الطيب الباقلاني (٣٣٨ ـ ٤٠٣هـ).

حيث أَحْدثا نَقْلةً نوعية في علم أصول الفقه، عبَّر عنها الزركشي (ت٧٩٤هـ) بقوله: «... حتى جاء القاضيان: قاضي السُّنَّة أبو بكر بن الطيّب، وقاضي المعتزلة عبد الجبار، فوسَّعا العبارات، وفكَّا الإشارات، وبيَّنا الإجمال، ورفعا الإشكال، واقتفى الناس بآثارهم، وساروا على لاحب نارهم، فحرّروا وقرّروا، وصوّروا، فجزاهم الله خير الجزاء...»[1].

وتتلخص أبرز التحوّلات المسجَّلة في الشكل الثالث لأصول الفقه في الآتي:

١ ـ اشتغال المتكلمين بأصول الفقه، ومزاحمة الفقهاء في هذا الشأن، مما أحدث تحولاً في بنية الفكر الأصولي، حيث تراجعت النزعة الفقهية في التنظير الأصولي، التي كانت ظاهرة في الخطاب الأصولي عند الشافعي ومن تلاه؛ في مقابل غلبة النزعة التجريدية المنفكَّة عن النظر في المؤثر الفرعي، وهذه النزعة كانت سائدة في الاتجاه الكلامي، ثم تحوَّلت من خلال المتكلمين إلى بنية البحث الأصولي.

(١) البحر المحيط (٦/١).

٢ ـ تحوّل تدوين العلم إلى صناعة وحِرفة، وهذا مسار طبيعي لتطوّر الشأن العلمي، لكنه ـ في الجملة ـ ينتج عنه مجموعة من الآثار، منها:

أ ـ توسيع العلم بالمُكمِّلات واللواحق، وما لا يُحتاج إليه أحياناً.

ب ـ تطوّر منهجية البحث والعرض، وذلك من خلال:

ـ التوسع في نقل الأقوال والآراء والأدلّة.

ـ الجدل والمناقشة والنقض للأقوال المخالفة.

وقد أشار جملة من نُظَّار الأصوليين إلى ظهور الإضافات العلمية التوسعية في المدونة الأصولية، التي ليست من أصول الفقه، وفي هذه المرحلة على وجه التحديد[١].

ج ـ التعصُّب لنصرة المذاهب والآراء، كما حصل بين الحنفية والشافعية على المستوى الفقهي، وبين المعتزلة والأشاعرة على المستوى الكلامي.

٣ ـ ظهور المؤثر الخارجي على المنهجية والمادة الأصولية، والمقصود به: تأثير العلوم العقلية على علم أصول الفقه، وهما: علم الكلام، وعلم المنطق، حيث نشأ هذا التأثير وترعرع وشارك في تكوين الشكل الأصولي الثالث، الذي استقرت عليه الصورة الأصولية.

ويمثل القرن الخامس الهجري مرحلة النضوج والاكتمال لعلم

---

(١) انظر: التقريب والإرشاد، للباقلاني (١/ ٣١١)، المعتمد، لأبي الحسين البصري (١/ ٧)، البرهان، للجويني (١/ ١٣٦، ١٤٦، ١٩١)، المستصفى، للغزالي (١/ ٤٢، ١٦٢، ١٩١، ١٩٢).

أصول الفقه، حيث دالت دولة أصول الفقه في هذا القرن الذي يمكن وصفه: (بالعصر الذّهبي) لعلم أصول الفقه، وذلك لجملة من المواصفات التي توفرت فيه[1]:

١ ـ كثرة المشتغلين بهذا العلم من مختلف المذاهب الفقهية والكلامية، واشتمال هذا القرن على أئمة وأركان هذا الفن بعد طبقة الشافعي (ت٢٠٤هـ).

وقد سجلت المذاهب الفقهية حضورها الأصولي، ودوَّنت ما تراه أصولاً لمذهبها الفقهي، وإذا تجاوزنا الشافعية لكون غالبية المدوِّنين في هذا العلم منهم، فإنَّا نجد الأحناف أسبق المذاهب بعد الشافعية في تدوين أصولها، وأبرز كتبهم الأصولية كانت في هذا القرن: مثل: «تقويم الأدلة» لأبي زيد الدبوسي[2] (ت٤٣٠هـ)، و«أصول السَّرخسِي» لشمس الأئمة السرخسي[3] (ت٤٩٠هـ)، و«كنز الوصول» للبزدوي[4] (ت٤٨٢هـ).

---

(١) انظر: علم أصول الفقه في القرن الخامس الهجري، عثمان شوشان (١/ ١٤٢ ـ ١٤٤).

(٢) هو عبيد الله بن عمر بن عيسى أبو زيد الدبوسي البخاري الحنفي، عالم ما وراء النهر، وأول من وضع علم الخلاف وأبرزه، وكان من أذكياء الأمة، توفي ببخارى سنة (٤٣٠هـ)، من مصنفاته: تقويم أصول الفقه، تأسيس النظر، الأمد الأقصى. ينظر: السير (١٧/ ٥٢١)، الجواهر المضية (١/ ٣٣٩).

(٣) هو محمد بن أحمد بن أبي سهل أبو بكر السرخسي الحنفي المعروف، بشمس الأئمة، كان إماماً فقيهاً أصولياً مناظراً، أملى المبسوط في الفقه وهو محبوس، توفي سنة (٤٩٠هـ)، من تصانيفه: أصول السرخسي، المبسوط. ينظر: الجواهر المضية (٢/ ٢٨)، الأعلام (٥/ ٥١٥).

(٤) هو علي بن محمد بن الحسين بن عبد الكريم، أبو الحسن، فخر الإسلام البزدوي، فقيه أصولي، من أكابر الحنفية، أخو القاضي محمد أبي اليسر، توفي سنة (٤٨٢هـ)، له تصانيف، منها المبسوط، وشرح الجامع الكبير، والصغير. ينظر: الجواهر المضية (١/ ٣٧٢)، الوافي بالوفيات (٣١/ ٢٨٣).

ثم المالكية، وأبرزهم القاضي عبد الوهاب المالكي[1] (ت٤٢٢هـ)، وكتاب «إحكام الفصول» لأبي الوليد الباجي (ت٤٨٤هـ).

كما شارك الحنابلة كذلك بكتبٍ، منها: كتاب «العُدّة في أصول الفقه» للقاضي أبي يعلى (ت٤٨٥هـ). كما كان للظاهرية حضورهم على يد ابن حزم (ت٤٥٦هـ) في كتابه «الإحكام في أصول الأحكام».

أما المذاهب الكلامية فحضورها كان غالباً على الفقهاء، حتى وإن قلَّت كتبهم عدداً إلا أنها أوسع تأثيراً، فمن المعتزلة؛ القاضي عبد الجبار الهمذاني (ت٤١٥هـ) الذي وضع كتاب «العُمد» وشرحه، ثم تلميذه أبو الحسين البصري (ت٤٣٦هـ) الذي شرح «عُمد» شيخه، ثم وضع كتابه الأبرز «المعتمد» فكان معتمداً في هذا العلم حقاً، فلم يسع أحداً بعده أن يتجاوزه نقلاً أو نقضاً.

أما الأشاعرة، فافتتح البحث لهم القاضي الباقلاني (ت٤٠٣هـ) في كتابه «التقريب والإرشاد»، ثم لخصه وقرَّبه الجويني (ت٤٧٨هـ) في كتابه «التلخيص»، ثم وضع «البرهان» استقلالاً، وختم لهم الغزالي (ت٥٠٥هـ) هذه المرحلة وأكمل العقد بكتابه «المستصفى».

٢ ـ كثرة المؤلفات الأصولية في هذا القرن، وتنوُّعُها. وظهور

---

(١) هو عبد الوهاب بن علي بن نصر، أبو محمد البغدادي، شيخ المالكية في عصره، ولي القضاء في عدة أماكن، وخرج في آخر عمره إلى مصر، توفي سنة (٤٢٢هـ)، من تصانيفه: المعونة لمذهب عالم المدينة، التلقين، التلخيص في أصول الفقه. ينظر: السير (١٧/ ٤٢٩)، الديباج المذهب (١/ ١٥٩).

أشكال وقوالب التصنيف: من متون، وشروح، ومختصرات، ومصنّفات موضوعية.

٣ ـ احتواء هذا القرن على الدواوين الأساسية لعلم أصول الفقه، والتي دار عليها البحث والنظر فيمن بعدهم، بحيث لم يسع مَنْ جاء بعد هذا القرن الخامس إلا أن يعمل على الجمع أو الشرح أو الاختصار لهذه المصنفات، وأبرزها:

- «التقريب والإرشاد» للباقلاني (ت٤٠٣هـ).
- «المعتمد» لأبي الحسين البصري (ت٤٣٦هـ).
- «البرهان» للجويني (ت٤٧٨هـ).
- «شرح اللُّمع» لأبي إسحاق الشيرازي (ت٤٧٦هـ).
- «قواطع الأدلة» للسمعاني (ت٤٨٩هـ).
- «المستصفى» للغزالي (ت٥٠٥هـ).
- «تقويم الأدلة» للدَّبُوسي (ت٤٣٠هـ).
- «كنز الوصول» للبَزدوي (ت٤٨٢هـ).

٤ ـ اكتمال صناعة علم أصول الفقه في الموضوعات والمسائل، من حيث:

أ ـ الشمول.

ب ـ التتميم والتكميل.

ج ـ النَّقد والمناقشة.

٥ ـ الاتصال بالعلوم العقلية واللغوية بشكل ظاهر وموسَّع، والاستفادة منها تأثراً أو تأثيراً، فظهر الاتصال، بل والدعوة للاستفادة من علم المنطق كما عند ابن حزم والغزالي، وظهر القول بأهمية

ومصدرية علم الكلام لعلم أصول الفقه كما عند الجويني، كما حصل استدعاء البحث والمسائل الكلامية في محضن أصول الفقه، كما عند الباقلاني في تقريبه، ومَنْ بعدَه تابعه على ذلك.

كما اتجه الأصوليون للتوسع في الاستفادة من علم النحو والبلاغة في جملة مسائل المبادئ والدلالات اللغوية.

* * *

المبحث الثالث

تاريخ تأثر علم أصول الفقه بعلم المنطق

إن من عادة الظواهر الفكرية والعلمية أن تتسرب بشكل انسيابي إلى المدارك والعقول بالإقناع، ثم بعد ذلك إلى الواقع بالتطبيق.

وهذا يعني وجود درجات ومراحل وأطواراً لتسلسل الظواهر نحو العلن أو الوصول إلى مرحلة الدعوة والترويج.

وتفيدنا هذه المقدمة التجريبية: في أنه ليس من التحقيق نسبة نشوء الظواهر والمقولات إلى تاريخ محدد، لا قبل ولا بعد؛ لأنه أيضاً لا يمكن الجزم بإضافتها إلى سبب محدد أو وحيد، فالظواهر عادةً تتراكم فيها المعرفة وتتكامل الأسباب لتساهم في تحويلها إلى واقع ظاهر.

ومما يندرج تحت هذا التقرير، تاريخ حركة العلاقة بين علم المنطق وعلم أصول الفقه، التي تتفرّع عن ظاهرة: تأثير العلوم في بعضها، حيث لم تخلُ من عدة مراحل وتحوّلات من النشأة إلى التمكُّن.

وبطبيعة الحال فإن علم المنطق تراوح بشكل تصاعدي في علاقته بعلم أصول الفقه. فكانت الفترات المُبكِّرة في الاتصال به تتسم بضعف البدايات، وتتشكل في استعارة عدة مسائل متفرقة من

الحالة المنطقية ثم تقديمها إلى علم الأصول ضمن مقدمات نظرية، ثم تطوَّرت الحالة المنطقية في مرحلة أخرى حيث أُستقطب فيها علم المنطق جملةً كعلم مستقل لكي يكون مقدمة منهجية للبحث، ومُنَظِّماً لطريقة التفكير والنظر والجدل، ثم تطوَّر الوضع لاحقاً بشكل آخر.

وهكذا؛ فإن علم المنطق في علاقته بعلم الأصول، لم ينشأ بحكم رجل واحد أو جهد شخص معين، بل هي أطوار وأدوار متفرقة متطوّرة متكاملة، كانت ضمن مراحل تشكلت فيها العلاقة متفاعلة مع الظروف التي تهيأت في المرحلة السابقة، ومَهَّدت للتطوُّر في المرحلة اللاحقة.

ولعل صياغة تاريخ العلاقة على هيئة مراحل يكون أقرب لتوصيف الحالة وتفهّمها من سردها بدون ملاحظة حركة التحوّلات الحادثة والمكوِّنة تدريجياً لعهد جديد في تاريخ الفكر الأصولي.

المرحلة الأولى: مرحلة الاختلاط بين المعارف المنطقية والكلامية والأصولية:

حيث كان التواجد المنطقي في المدوَّنة الأصولية عبارة عن مجموعة مسائل منتقاة ومتفرّقة من علم المنطق، قُدِّمت في كتب الأصول مُختلطةً بمجموعة أخرى من المسائل الكلامية النظريّة، وصِيغت في شكل مقدِّمات منهجيَّة قبل الشروع في دراسة أدلة وقواعد علم أصول الفقه.

والمصدر الناقل والمباشر للتأثير في هذه المرحلة هو علم الكلام عن طريق المتكلمين، وقد وقع التأثر هنا بشكل غير مباشر بعلم المنطق، حيث قُدِّمت مسائل علم المنطق ضمن ثوب المقدمات

الكلامية المستوردة من مقدمات كتب علم الكلام[1].

وهذه المرحلة لا يمكن الجزم ببداية محدَّدة لها، نظراً لكثرة المصنفات المفقودة في القرن الثالث والرابع الهجري، أو غير المكتملة من حيث الشمول الموضوعي في التصنيف.

ولعل أوضح فترة لتلمُّس هذه الحالة من العلاقة البدائية هي:

في النصف الثاني من القرن الرابع الهجري، من خلال مُصنَّفات القاضيين:

- عبد الجبَّار الهمذاني المعتزلي (٣٢٥هـ - ٤١٥هـ).
- وأبي بكر ابن الطيِّب الباقلاني (٣٣٨هـ - ٤٠٣هـ).

ويشهد لوجود العناصر المنطقية في كتب أصول الفقه في تلك الفترة: كتاب «العُمَد» للقاضي عبد الجبّار، وشرحه له أيضاً[2].

---

(١) انظر إشارة الغزالي إلى هذا النّمط عند المتكلمين: المستصفى (١/ ٤٢، ٤٣).

(٢) قلت: لعل الراجح في نسبة كتاب «شرح العُمد» المطبوع - بمكتبة العلوم والحِكَم بالمدينة - أنه: للقاضي عبد الجبار نفسه مؤلف المتن «العُمد» خلافاً لما ذَهب إليه محقق الكتاب (عبد الحميد أبو زنيد) أنه أبو الحسين البصري تلميذ مؤلف المتن، والذي له شرح أيضاً أثبته في مقدمة كتاب المعتمد (١/ ٧). لكن الشرح المطبوع؛ الأظهر أنه للمؤلف نفسه وهو القاضي عبد الجبار، للأمور التالية:

١ - إثبات أبي الحسين البصري أن للقاضي عبد الجبار شرحاً على العُمد، في كتابه «المعتمد»، والإحالة عليه في مواضع كثيرة. انظر: فهرس المعتمد (٢/ ١٠٦٥).

٢ - عدم وجود أي عبارة أو أسلوب للتفريق بين كلام الماتن والشارح في شرح العُمد المطبوع؛ مما يدلُّ على أنه للمؤلف نفسه.

٣ - اختلاف المنهجين بين الشرح المنسوب لأبي الحسين البصري وبين كتاب «المعتمد» الذي ألّفه استقلالاً من عدة أوجه:

أ - منهجية التقسيمات في العرض والبحث والتقرير المُتَّبعة بالالتزام في كتاب «المعتمد»؛ ليست موجودة تماماً في الجزء المطبوع من شرح العُمد، مما يدل على اختلاف المؤلفين شخصية ومنهجاً. =

والذي قام بتصنيفه قبل عام (٣٦٠هـ)[1]، حيث تبدو جملة من المظاهر التي تفيد وجود استفادة أو تأثر بالمنهاج المنطقي، منها:

ـ استخدام عدد من المصطلحات المنطقية التي شاعت في كتب الكلام، كمصطلح: الحدّ، والصورة، والتناقض، والتجويز، والقطع والظن، والعلم الضروري والمكتسب، والاستقراء، ونحو ذلك[2].

ـ تقرير بعض المسائل المنهجية ذات الأصل المنطقي، مثل: تقسيم العلم إلى ضروري ونظري استدلالي[3].

ـ النزعة الجدلية في البحث والمناقشة، عن طريق إيراد الاعتراضات والجواب عنها، بطريقة مُنَظَّمة وغير مسبوقة يمكن وصفها بأنها متفرّعة عن منهج مُتَّبع، وليس مجرد إيراد ذهني أو أسلوب عارض[4].

ـ الاستدلال ببعض أنواع الأدلة المنطقية كالقياس الشرطي المنفصل (السبر والتقسيم)[5].

= ب ـ العزو الدقيق للأقوال في «شرح العُمد» مع إهماله تماماً في (المعتمد).

ج ـ تتبع أقوال (أبي عبد الله البصري) في «شرح العُمد» وإهمالها في «المعتمد».

٤ ـ وصف مؤلف كتاب «شرح العُمد» المطبوع؛ لأبي عبد الله البصري (بشيخنا)، وإنما هو شيخ للقاضي عبد الجبار وليس لأبي الحسين.

ولعل منشأ الوهم في نسبته هو: وجود شرح لأبي الحسين البصري للعُمد أيضاً، غير الشرح الذي وضعه المؤلف نفسه والذي هو مقارب وضعاً ومنهجاً لأسلوب القاضي عبد الجبار، وذلك عند مقارنته بقسم الشرعيات من كتابه (المغني) في المجلد السابع عشر من المطبوع.

(١) هذا بحسب إفادة محقق كتاب «شرح العُمد» د. عبد الحميد أبو زنيد في مقدمته (١/ ٢٥).

(٢) انظر مثلاً: شرح العُمد (١/ ٥١، ٥٢، ٥٨، ٨٩، ٩٠، ٩٩، ١١٨، ١٢٠، ١٢٣، ٢٤٣، ٣٣٣).

(٣) انظر: شرح العُمد (١/ ٩٠، ١١٨)، (٢/ ٣٤٤).

(٤) انظر مثلاً: المصدر السابق (١/ ١٣٧، ١٦٦، ٢٦٦ ـ ٢٩٠)، (٢/ ٣٥ ـ ٤٦، ٦٥ ـ ٧٦).

(٥) انظر مثلاً: المصدر السابق (١/ ٨٨، ٣١٤)، (٢/ ١٩٣، ١٩٤).

ـ الصياغة المنطقية أي على الشكل المنطقي لجملة من الاستدلالات[1].

ويؤيد وجودَ نهج دخيل وعناصر خارجية في مدوَّنات القاضي عبد الجبار الأصولية؛ تلميذه أبو الحسين البصري (ت٤٣٦هـ) حيث ذكر في مقدمة كتابه «المعتمد» في أثناء بيان سبب تأليفه لهذا الكتاب مع كونه ألّف شرحاً على كتاب شيخه «العُمَد» وهو في علم أصول الفقه أيضاً، فقال: «ثم الذي دعاني إلى تأليف هذا الكتاب في أصول الفقه، بعد شرحي كتاب العُمد واستقصاء القول فيه؛ أني سلكت في الشرح مسلك الكتاب في ترتيب أبوابه، وتكرار كثير من مسائله، **وشرح أبواب لا تليق بأصول الفقه** من دقيق الكلام، نحو القول في أقسام العلوم، وحدّ الضروري منها والمكتسب، وتوليد النّظر العلم ونفي توليده النّظر، إلى غير ذلك...»[2].

وفي هذا النّص فائدة في تحديد المدخل الذي كان ممرّاً لهذه المسائل المنطقية الأصل، حيث أضافها أبو الحسين إلى (دقيق الكلام) وهو ما تقدم بيانه في توصيف علم الكلام المنهجي، والذي تكوَّن في مجموعه من اختيار وانتقاء عناصر منطقية، ثم قُدّمت للوسط العلمي الإسلامي في ثوب علم الكلام أو دقيق الكلام كما يعبّر أبو الحسين في هذا الموطن.

وثمَّة نصٌ تظهر فيه أمارات التأثر؛ عند الفقيه الحنفي الأصولي أبي بكر الجصَّاص (ت٣٧٠هـ) في كتابه «الفُصول» في نقده لوصف الشافعي لمفهوم (البيان)، فقال في بيان خلل هذا الوصف: «... أن ما حَدَّ به البيان وقصد به إلى صفته لم يبيِّن به ماهيَّة البيان ولا صفته.

---

(١) انظر مثلاً: المصدر السابق، فصل (١/٢٨٦ ـ ٢٨٩)، (٢/٦٥ ـ ٧٦)، (٢/٢٨١).

(٢) المعتمد (١/٧).

وأيضاً، فإنَّ ما ذكره لا يجوز أن يكون تحديداً للبيان... لأنه يشركُ فيه ما ليس ببيان ولا من جنسه...»[1].

فيلاحظ التزام الجصَّاص (ت٣٧٠هـ) بالمصطلحات المنطقية: الحد، الماهية، الجنس، وهذه قرينة على علمه وتأثره بنظرية الحد المنطقية.

كما أنه نقد وصف الشافعي (ت٢٠٤هـ) للبيان: بعدم بيان الحقيقة التي هي غرض الحدِّ، ونَقدَه بعدم المنع؛ وهو من الشرائط المعتبرة في صناعة الحدّ.

لكن الأظهر أن هذا الأثر خرج عن النَّسق الغالب في خطاب الجصَّاص ذو النزعة الفقهية الظاهرة، وربما لقوة وتقدُّم حضور نظرية الحد ـ خاصةً ـ في المنهج العلمي المُتَّبع حينذاك تأثر الجصَّاص ونحوه من الفقهاء بالسائد من حولهم وليس من الوقوف المباشر على علم المنطق.

أما مدوَّنات القاضي أبي بكر الباقلاني (ت٤٠٣هـ) فالشأن فيها أوضح، والصورة أجلى؛ حيث تتبدَّى مجموعة من الدلائل المبينة عن وجود أثرٍ لعلم المنطق مواداً ومنهجاً.

ومن ذلك:

ـ أن القاضي في كتابه «التقريب والإرشاد» عقد باباً في نظرية الحدّ[2].

كما ناقش جملة من المسائل المتعلقة بموضوع الحدّ في مواضع متفرقة من كتابه، منها:

---

(١) الفصول، للجصّاص (٢/ ١١ ـ ١٢).

(٢) انظر: (١/ ١٩٩ ـ ٢٠١).

• تعريف الحدّ، أو حدّ الحدّ[1].

• ترجيح جواز تحديد الأمر المحدود بحدّين أو أكثر[2].

• تأثير الزيادة والنقصان في الحدّ، وأقسامها[3].

• تقرير عدم جواز استعمال التجويز في صناعة الحدود[4].

كما استعرض في عامة كتابه جملة من الحدود الكلامية والأصولية.

ولا شك أن مبحث (الحدّ) منطقي النشأة والمصدر، إلا أن الباقلاني خالف المناطقة في شَرطِه، فالمناطقة يشترطون طلب الماهية في تحصيل الحد، بخلاف الباقلاني وسائر المتكلمين فيشترطون التمييز في إدراك الحدّ المطلوب.

ـ كما ناقش الباقلاني مجموعة من مسائل علم المنطق، منها:

• تقسيم العلم إلى قديم وحادث، والحادث: إلى اضطراري، واستدلالي[5].

• مصادر العلم الضروري: كالحسيّات، والوجدانيات، والبدهيات، والتجريبيات، والمتواترات المشتهرات[6].

• أشار إلى ما اصطُلح عليه في علم المنطق: بقوانين الفكر الأساسية[7].

---

(١) انظر: التقريب والإرشاد (١/ ١٧٤، ١٩٩).

(٢) المصدر السابق (١/ ١٧٦).

(٣) المصدر السابق (١/ ٢٠٠).

(٤) المصدر السابق (٢/ ٢٩).

(٥) انظر: التقريب والإرشاد (١/ ١٨٣).

(٦) المصدر السابق (١/ ١٨٨ ـ ١٩٢).

(٧) المصدر السابق (١/ ١٩٠).

ـ حضور المصطلح المنطقي في خطاب الباقلاني الأصولي: كمصطلح الحد، والماهية، والدوران والانعكاس، والعَرَض والجنس، والقضية، والنقض، والجوهر.

ـ استعمال الباقلاني لمنهجية (السَّبر والتقسيم) في عرض المسائل وتقريرها، والاستدلال عليها ونقاشها[1].

ويمكن تسجيل اعتراف ضمني عن الباقلاني بالاطلاع أو الاستفادة من كلام المناطقة، والتي أفادها بقوله وهو يناقش مسألة: الزيادة والنقصان في الحدود، فقال: «وقد قال السابقون إلى الكلام فيه: إن الزيادة في الحد نقصان من المحدود»[2]. فإحالته على كلام السابقين للكلام في شأن الحدود وهم المناطقة؛ تفيد اطلاعه على مؤلفاتهم واستفادته منها.

كما أن نسبته (الحدّ) إلى علم المنطق في قوله: «وإطلاق اسم الحدّ مشترك بين الحد المنطقي الكلمي الفقهي، وبين الحد الهندسي... والحد الشرعي...»[3]، تفيد أيضاً اعترافه بنسبة فكرة (الحدّ) لمصدرها الأول وهم المناطقة، لذلك قدمهم في الترتيب.

ومن الناحية التطبيقية التشغيلية للمفاهيم المنطقية، تُسجَّلُ للباقلاني: أول محاولة لصياغة حدٍ لمصطلح أصولي مقارب لمنهج الحدود، كما في تعريفه للواجب بقوله: «حدّ الواجب: إنه عَرَضٌ، في فعله ثواب وفي تركه ذمٌّ وعقاب؛ لأن كل واجب فإنه عَرَضٌ من الأعراض»[4].

---

(١) انظر مثلاً: المصدر السابق (١/ ٢١٣، ٣٦٣)، (٣/ ٣٤، ٥٥، ٣٠٥).

(٢) التقريب والإرشاد (١/ ٢٠٠).

(٣) التقريب (١/ ١٩٩).

(٤) المصدر السابق (١/ ٢٠٠).

فاستعمال الباقلاني لمصطلح (عَرَض) المنطقي فيه بيان لحقيقة الواجب، وكون هذا الوصف من أعراض الفعل لا من ذاتياته.

ويضيف الجويني (ت٤٧٨هـ) في تلخيصه عن الباقلاني، أمثلة من الآثار المنطقية:

منها: نقد الحدود والتعريفات لعدم استيفائها لشرائط الحدود، كما فعل ذلك في نقد حدود القياس(١).

كما نَقل عنه نقداً لفكرة القياس الاقتراني عند المناطقة والفلاسفة، وقبولاً لفكرة القياس الشرطي المنفصل(٢).

ويضيف الجويني في فصل أنواع الاستدلال: صورة السبر والتقسيم (=القياس الشرطي المنفصل) ويسوقها تخريجاً على أصول الباقلاني القولُ بها، لكنه لم يتعرض لها تصريحاً، ثم يُطبِّق هذا النوع من الاستدلال على مسألة فرعية فقهيّة(٣).

وفي الجملة، فهذه المسائل المنطقية المتناثرة، والمختلطة بجملة من المسائل المنهجية الكلامية تفيد نشوء الاتصال بين علمي المنطق وأصول الفقه في هذه الفترة التي دُوِّنت فيها هذه المصنفات، والتي يمكن الجزم بأنها كانت في النصف الثاني من القرن الرابع الهجري.

ومما يشهد لوجود تحوّلٍ نوعي حقيقي في الفكر الأصولي في القرن الرابع، المقارنة بين الكتب المذكورة آنفاً مع الكتاب المعاصر لهم ـ تقريباً ـ «الفصول في الأصول» لمؤلفه أبي بكر الجصَّاص (ت٣٧٠هـ) وهو الفقيه الحنفي غير المتكلم، فمجرد مطالعته على وجه

---

(١) انظر: التلخيص، للجويني (٣/ ١٤٥٤ ـ ١٥١).

(٢) المصدر السابق (٣/ ١٥١ ـ ١٥٢).

(٣) انظر: التلخيص (٣/ ٣٢٠).

الاستعراض تكشف بوضوح مدى الفرق الجليّ، والتحوّل البيّن في منهج البحث ولغته وترتيبه ومصطلحه، فكتاب «الفصول» للجصّاص ـ على الوجه الأغلب والأظهر ـ يكاد يجري على النهج الذي سلكه الشافعي في تدوين أصول الفقه؛ في تقعيد القواعد والاستدلال عليها بالكتاب والسُّنَّة، والاحتجاج بفهم الصحابة وعملهم، مع كثافة في التطبيقات الفقهية، واستحضار الفروع عند مناقشة المسائل وتقريرها.

ثم يستمر الحضور المنطقي في المدونات الأصولية في القرن الخامس الهجري، وذلك بعدما تشكلت المسارات المنهجية في ثوبها الجديد المصطبغ بالمجموع المنطقي والكلامي بفعل الشخصيات الأكثر تأثيراً في تلك المرحلة في تاريخ الفكر الأصولي، كما يشير لذلك الزركشي (ت٧٩٤هـ) بقوله:

«. . . حتى جاء القاضيان: قاضي السُّنَّة أبو بكر بن الطيب، وقاضي المعتزلة عبد الجبار، فوسّعا العبارات، وفكّا الإشارات، وبيّنا الإجمال، ورفعا الإشكال، واقتفى الناس بآثارهم، وساروا على لاحب نارهم، فحرّروا وقرّروا وصوّروا. . .»[1].

فما أشار إليه الزركشي في هذا النَّص من ظهور حالة من الاقتفاء والسيرورة في التحرير والتقرير والتصوير، تفيد بداية مرحلة حادثة في المتابعة على المنهاج المرسوم في المدوَّنة الأصولية، والتي أصبح لها قدرة نافذة وسلطة في التأثير على مجمل المشتغلين بعلم أصول الفقه.

وكان من الشخصيّات المؤثّرة والمشاركة في صناعة هذا التحوّل، وتدعيم العقلية المنطقية في الفكر الأصولي: شخصية أبي

---

(١) البحر المحيط (١/٦).

الحسين البصري (ت٤٣٦هـ) من خلال كتابه «المعتمد» الذي يبرز في الثلث الأوّل من القرن الخامس الهجري.

ويعتبر كتاب «المعتمد في أصول الفقه» أُنموذجاً للجانب التشغيلي في تفعيل المفاهيم والمبادئ المنطقية أكثر من الجانب النظري لعلم المنطق.

بل تعمَّد أبو الحسين البصري في مُعتمدِه إهمال الحديث عن علم المنطق النظري، بدليل انتقاده وضع المقدمات النظرية ـ المنطقية والكلامية ـ في مصنفات أصول الفقه لعدم مناسبتها لهذا المقام[1].

لكن كتاب «المعتمد» يُمثِّل أوضح صورة ممكنة لحضور المنهاج المنطقي في الفكر والتدوين الأصولي في القرن الخامس الهجري، حيث تتجلّى العقلية المنطقية في فكر أبي الحسين البصري في البحث والتقرير والاستدلال.

ولعل أبرز المظاهر المنطقية في كتاب «المعتمد» وزياداته تلوح في الآتي:

ـ شيوع المصطلح المنطقي، كمصطلح الحد، والماهية والتناقض، والجمع والخلوّ...

ـ نقد التعريفات على أساس منطقي، أو بكونها ليست حدوداً[2].

ـ المناقشة العَرَضية لبعض مسائل المنطق و(الحدّ) خاصةً وذلك ضمن نقده لبعض الحدود، ومن ذلك:

---

(١) انظر: المعتمد (١/ ٧).

(٢) انظر مثلاً: (١/ ١٨، ٣١٧ ـ ٣١٨، ٣١٨، ٣١٩ ـ ٣٢٠، ٣٩٦ ـ ٣٩٨)، (٢/ ٥٤٣، ٩٩٥، ١٠٠٩).

• ذكره لغرض الحدّ[1].

• بعض قوادح الحدّ[2].

• مراتب الإدراك[3].

• التفريق بين التعريف الاسمي والحدّ[4].

وهذه العناصر تفيد في بيان مدى استحضاره واعتماده على نظرية الحد المنطقية، ومحاكمة التعريفات ونقدها على أساسها، وإن لم يتعرض لها من الناحية النظرية في كتابه، لعدم مناسبة بحثها في مدوَّنات علم أصول الفقه كما بيَّن وجهة نظره في صدر الكتاب.

ـ اعتماد أشكال القياس المنطقية في صياغة عامة الاستدلالات في مناقشة المسائل الأصولية، كالقياس الاقتراني[5]، والقياس الشرطي المتصل[6]، والقياس الشرطي المنفصل[7]، وقياس الخُلْف[8].

ـ استخدام منهجية التقسيم في العرض والتقرير والبحث، على نحو غير مسبوق، مما يفيد تفرُّعه عن عقلية منطقية في تقسيم المسائل وتحليلها إلى أولياتها ومبادئها[9].

---

(١) انظر: (٢/ ٥٤٣).

(٢) انظر: (٢/ ٩٩٥).

(٣) انظر: (٢/ ٩٩٤).

(٤) انظر: (٢/ ١٠١٢).

(٥) انظر مثلاً: (١/ ١٣٩).

(٦) انظر مثلاً: (١/ ١١٩، ١٢٨، ١٣٨، ١٥٢، ٢٩٨ ـ ٢٩٩، ٣٠٥، ٣٥٢...).

(٧) انظر مثلاً: (١/ ١٢٠، ٢٠٠، ٢٦٣، ٣٨١...).

(٨) انظر: (١/ ١٣٨).

(٩) انظر مثلاً: (١/ ١٥ ـ ١٦، ٨٥ ـ ٨٦، ١٠٢ ـ ١٠٤، ٣٠٢، ٣٢٠، ٣٦٣ ـ ٣٧٠)، (٢/ ٨١٩ ـ ٨٢٠، ٨٤٥).

ـ منهجية الاستدلال بالسبر والتقسيم في الاحتجاج والجدل، على نحو مُنظَّم ومكثَّف؛ يفيد أيضاً حضور هذا المنهج في ذهنية المؤلف[1].

ثم يتتابع مشاهير الأصوليين في القرن الخامس الهجري على وضع مصنفاتهم وفق المنهاج المتقدِّم الذي يخلط المنطق بالكلام في مقدمات كتب أصول الفقه في أغلب المذاهب الفقهيّة.

ومنهم، القاضي أبو يعلى الفرّاء (ت٤٥٨هـ) شيخ الحنابلة، في كتابه الأصوليّ «العُدّة في أصول الفقه» الذي يُعتبر أول كتاب شامل في أصول الفقه عند الحنابلة ـ بحسب المطبوع على الأقل ـ يتابع الباقلاني (ت٤٠٣هـ) فيضع باباً عن الحدود، يتضمن:

- تعريف الحدّ وشرطه.
- حكم الزيادة والنقصان فيه نقلاً عن الباقلاني[2].

ـ ثم يسرد بعض الحدود ويناقشها نقداً وردّاً وترجيحاً[3].

ـ ثم يتناول تقسيم العلم إلى قديم ومُحدث، والمُحدث إلى: ضروري ومكتسب.

ثم يُقسِّم علم الضرورة بحسب مصادره.

ويسرد مراتب الإدراك[4].

ـ كما ناقش أبو يعلى بعضاً من المقدمات التي أضافها

---

(١) انظر مثلاً: (١/٢٩، ٥٨، ١٠٥، ١١٨، ١٢٨ ـ ١٣٤، ٢٠٠، ٣١٢، ٤٣٢، ٤٥٢)، (٢/٥٠٣، ٥٣١، ٥٤٦، ٦٠٩، ٦٣٣، ٩١٦ ـ ٩٢٠، ٩٩٨).

(٢) انظر: العُدّة، لأبي يعلى (١/ ٧٤ ـ ٧٦).

(٣) انظر: (١/٧٦ ـ ٧٩).

(٤) انظر: (١/ ٨٠ ـ ٨٢).

المتكلمون كالبحث في الدليل وأنواعه، والأمارة وأقسامها[1]. والجدل والرأي[2].

- ثم سرد مجموعة من الحدود والتعريفات الأصولية[3].

- كما ألحق الاستدلال بالسبر والتقسيم بصور الاستدلال الصحيحة في أصول الفقه[4].

وتابع على تلك المنهجيّة من المالكية؛ أبو الوليد الباجي (ت٤٧٤هـ) في كتابه «إحكام الفصول في أحكام الأصول».

حيث ناقش جملة من العناصر المنطقية في مقدمة كتابه، التي اشتملت على ما يلي:

- تعريف الحدّ، ومعناه.
- حدّ العلم، وتقسيمه.
- العلم الضروري، ومصادره.
- مراتب الإدراك[5].

- ثم عَرَض مجموعة من الحدود الأصولية على أبواب أصول الفقه[6].

- كما نقد رأي الفلاسفة في حصر القياس الصحيح على القياس الاقتراني ذي المقدمتين فصاعداً، حيث نقد فائدته بأنها تحصيل

---

(١) انظر: (١/ ١٣١ - ١٣٦).

(٢) انظر: (١/ ١٨٣ - ١٨٤).

(٣) انظر: (١/ ١٣٧ - ١٨٢).

(٤) انظر: (٤/ ١٤١٥ - ١٤١٧).

(٥) انظر: إحكام الفصول، للباجي (١/ ١٧٤ - ١٧٥).

(٦) انظر: (١٧٥ - ١٧٨).

حاصل ولا مزيد علمٍ فيه[1].

ـ وصحّح صورة الاستدلال المباشر عند المناطقة، وقرّر استقامة الاستدلال بالتقسيم[2].

ـ كما صحّح الاستدلال بالعكس، وصورته كقياس الخُلْف عند المناطقة[3].

وفي الجملة؛ فإن خطاب الباجي في كتبه الأصولية تظهر فيه الصيغة الفقهية أكثر من الأداء الكلامي الجدلي، والذي يظهر أنه تأثّر به من الباقلاني (ت٤٠٣هـ) حيث نثر أقواله في عامة كتبه، حتى إن النقد الذي أورده لصورة القياس الاقتراني يبدو أنه مستفادٌ من نقد الباقلاني له في «التقريب والإرشاد» كما لخصه عنه الجويني في تلخيصه له[4].

ثم يتابع فقهاء الشافعية على ذلك، ويتقدمهم شيخهم في عصره: أبو إسحاق الشيرازي (ت٤٧٦هـ)، وهو الفقيه غير المتكلِّم، الذي صنَّف عدة كتب في أصول الفقه أشملها وأوسعها «شرح اللُّمع»، والذي لم يخرج في جملته عن النَّسق المنهجي الذي ترسَّم في هذا القرن الخامس، إلا أن الأداء الفقهي كان أكثر حضوراً من المؤثرات الكلامية التي تسربت بفعل المصادر المتقدّمة والاتجاه العقدي للمؤلِّفين.

ومن أبرز المظاهر المنطقية التي تابع عليها الشيرازي في كتابه «شرح اللمع»:

---

(١) انظر: (٢/ ٥٣٥، ٥٣٦).

(٢) انظر: (٢/ ٥٣٦).

(٣) انظر: (٢/ ٦٧٩ ـ ٦٨٠).

(٤) انظر: التلخيص، للجويني (٣/ ١٥١ ـ ١٥٢)، وقارن به: إحكام الفصول (٢/ ٥٣٥).

ـ مناقشة جملة من المسائل المنطقية، والتي كانت ضمن مقدِّمة متنوعة، وضعها المؤلف في صدر كتابه، وناقش فيها:

- تعريف الحد لغة واصطلاحاً[١].
- شرط الحدّ، ومثاله[٢].
- أقسام العلم: القديم والمحدث، والضروري والمكتسب[٣].
- مصادر العلم الضروري[٤].
- مراتب الإدراك[٥].

ـ ثم ناقش ما أضافه المتكلمون: حول المراد بالنظر وشروطه، وعلاقته بالدليل، واشتقاقاته[٦].

ـ وفي أثناء ذلك: استعرض جملة من الحدود المتنوّعة[٧].

ـ كما يقوم في أحايين متفرّقة بنقد الحدود ونقاشها[٨].

ـ وفي باب القياس: قرّر أن السبر والتقسيم (=القياس الشرطي المنفصل) أحد أنواع الاستدلال المرتبطة بالقياس، وقام بتطبيقه على صور وفروع فقهيّة في الطلاق والشهادات[٩].

وهذه المظاهر على اختصارها تفيد استمرار حالة التأثر بالعنصر المنطقي في كتب أصول الفقه حتى عند الفقهاء غير المتكلمين، كما

---

(١) انظر: شرح اللمع، للشيرازي (١/ ١٤٥ ـ ١٤٦).
(٢) انظر: (١/ ١٤٦).
(٣) انظر: (١/ ١٤٨).
(٤) انظر: (١/ ١٤٩).
(٥) انظر: (١/ ١٥٠).
(٦) انظر: شرح اللمع (١/ ١٥٣ ـ ١٥٦).
(٧) انظر مثلاً: (١/ ١٤٦ ـ ١٥٢، ١٥٧، ١٦١).
(٨) انظر: (١/ ١٥٨، ٤٨٢)، (٢/ ٧٥٥).
(٩) انظر: (٢/ ٨١٧ ـ ٨١٩).

تفيد ترسُّخ هذا المنهج واختلاطه بالمدوَّنات المكوِّنة للمادة الأصولية، مع القابلية للتطوير كما سيحصل عند الغزالي (ت٥٠٥هـ) بعد ذلك.

كما يمكن ملاحظة اهتمام الفقهاء على نحوٍ خاص ببعض صور الاستدلال المنطقي كما في دليل السبر والتقسيم، وقد نصَّ الغزالي (ت٥٠٥هـ) على غلبته في لسان الفقهاء، فقال في مَعْرِضِ حديثه عن أصناف القياس المنطقي: «الصنف الثالث: الشرطي المنفصل، وهو الذي تسميه الفقهاء والمتكلمون بالسبر والتقسيم... فإن أكثر نظر الفقهاء على السبر والتقسيم يدور»[1].

ومن رموز الشافعيّة، ونُظَّار الأشعرية: أبو المعالي الجويني (ت٤٧٨هـ)، الذي يعتبر من أئمة علم الأصول الذين ساهموا في تشكيل العقل الأصولي في القرن الخامس عن طريق مدوَّنته السائرة «البرهان في أصول الفقه»، والتي تضمنت خطوةً متقدّمةً في تمهيد العلاقة بالمنهج والمقدّمة المنطقية، حيث كان أصرح ممن قَبله في تقرير بعض المبادئ المنطقية، وعلى شرط المناطقة كذلك.

ولعل أبرز المشاهد المنطقية التي يمكن تسجيلها في برهان الجويني تتلخص فيما يلي:

- تصدير كتابه بتقرير مسالك التعريف وكشف الحقائق على الترتيب التالي: بالحدّ، ثم بالتقسيم عند تعسّر الأوّل[2].

- ناقش عدداً من الأفكار المتعلقة بنظرية الحدّ عَرَضاً في مواضع متفرّقة، منها:

---

(١) معيار العلم (ص١٥٦، ١٥٨).

(٢) انظر: البرهان، للجويني (١/٧٧).

• الغرض من الحدّ[1].

• من شروط صناعة الحدّ[2].

• الإشارة لصعوبة الوفاء بالحدود[3].

• نقد الحدود[4].

• الإشارة إلى أن التعريف بالرسم هو أهم ما يؤنس الناظر عند تعذّر الحدود[5].

ـ مناقشة مدارك العلوم أو مصادر المعرفة[6].

ـ بحث الأدلة العقلية المعتمدة عند المتكلمين الأشاعرة، والذي يتعلق منها بالمنطق:

أ ـ الاستدلال المباشر، وهو ما سماه: إنتاج المقدمات النتائج.

ب ـ السبر والتقسيم[7].

ـ عرض مراتب أو مصادر العلم الضروري[8].

ـ تقسيم البرهان العقلي إلى:

١ ـ البرهان المُسْتدّ (=المستقيم).

٢ ـ برهان الخُلْف[9]. وهو القياس الشرطي المتصل أو ما يسمى بقياس التلازم.

---

(١) انظر: (١/٩٩ ـ ١٠٠، ١٥٢).

(٢) انظر: (١/٣٦٧).

(٣) انظر: (١/١٥٢، ٤٨٩).

(٤) انظر: (١/٩٩، ١٢٤، ١٥٢، ٢١٣)، (٢/٤٨٩، ٨٤٢).

(٥) انظر: البرهان (٢/٤٨٩).

(٦) انظر: (١/١٠٢ ـ ١٠٣).

(٧) انظر: (١/١٠٤ ـ ١٠٥).

(٨) انظر: (١/١٠٧ ـ ١٠٨).

(٩) انظر: (١/١٢٢).

ـ بحث الاستدلال بالسبر والتقسيم في التعليل بين العقليات والشرعيّات[1].

ـ كما ناقش الجويني عدداً من الحدود الأصولية تحت أبوابها، ونقد بعضاً منها، كتعريف الأمر والبيان، والواجب، والخبر، والقياس، والنسخ، وغيرها[2].

وتعتبر المقدِّمة التي صدَّر بها الجويني كتابه «البرهان» من أوسع المقدمات النظرية في كتب الأصول في القرن الخامس الهجري، حيث خاض بتوسعٍ أحياناً في مناقشة العديد من المسائل الكلامية والمنطقية، والمنهجيّة المتعلقة بالبحث المعرفي أو بمسالك العقول والسمع كما عبّر عنها بذلك[3].

ويمكن تسجيل سبقٍ للجويني في كتابه «البرهان»: في تقريره للحاجة إلى تقديم دراسة مقدمات في مدارك العقول لإكمال الحاجة المطلوبة أثناء دراسة مسائل أصول الفقه، حيث عقد الجويني فصلاً في كتابه، قال في صدره: «فصلٌ: يشتمل على مقدار من مدارك العقول، تمسُّ الحاجة إليه في مسائل الأصول»[4].

وهذا الصنيع فيه تهيئة وتمهيد لاستدعاء المباحث المنهجية العقليّة كمقدمات في علم أصول الفقه.

ثم جرت المتابعة على المنوال السابق حتى على مَن غلب عليه الفقه والأثر من الأصوليين كأبي المظفر السمعاني (ت٤٨٩هـ) في كتابه «قواطع الأدلة في أصول الفقه» حيث تعرّض على وجهٍ يسير لبعض المظاهر المنطقية المتفشية فيمن قبله.

---

(١) انظر: (٢/ ٥٣٤ ـ ٥٣٥).

(٢) انظر مثلاً: (١/ ١٢٤، ١٥١، ١٩٩، ٢١٣، ٢١٤، ٣٣٦، ٣٦٧).

(٣) انظر: البرهان (١/ ٧٧ ـ ١٢٣).

(٤) البرهان، للجويني (١/ ١١١).

ومن ذلك:

- مناقشة أقسام العلم: الضروري والمكتسب.

وأنواع علم الاضطرار:

أ - البدهيّات الأوليات.

ب - الحسيّات[1].

- استعراض بعض مراتب الإدراك، كالعلم والجهل، والشك والظن[2].

- تعريف النظر وشروطه[3].

- معنى الدليل، ومشتقاته[4].

- تعريف الحدّ لغة واصطلاحاً[5].

- كما سرد جملة من حدود ومعاني بعض المصطلحات الأصولية والكلامية والمنطقية[6].

* * *

ويبقى الموقف الأصرح في تعميق العلاقة بين علم المنطق وأصول الفقه يظهر في النصف الأوّل من القرن الخامس الهجري، والذي تقدّم به أبو محمد ابن حزم (ت٤٥٦هـ) حيث سبق كافة الأصوليين في مطلبين:

الأول: تقرير حاجة الفقيه المجتهد الأصولي لدراسة كتب المنطق ومعرفة القواعد والمبادئ المنطقية، وذلك حينما قال في

---

(١) انظر: قواطع الأدلّة، للسمعاني (١/ ١٥ - ١٦).

(٢) انظر: قواطع الأدلة (١/ ١٦ - ١٩).

(٣) انظر: (١/ ٤١ - ٤٢).

(٤) انظر: (١/ ٤٢ - ٤٤).

(٥) انظر: (١/ ٤٤ - ٤٥).

(٦) انظر: (١/ ٢٠ - ٤٥).

مَعرِض كلامه عن كتب المنطق الأرسطية: «... والكتب التي جَمعها أرسطاطاليس في حدود الكلام... كلها سالمةٌ مفيدة، دالةٌ على توحيد الله ﷻ وقدرته، عظيمة المنفعة في انتقاد جميع العلوم.

وعِظَمُ منفعة الكتب التي ذكرنا في الحدود [يظهر] في مسائل الأحكام الشرعية فبها يُتعرف كيف التوصّل إلى الاستنباط، وكيف تُؤخذ الألفاظ على مقتضاها، وكيف يُعرف الخاص من العام، والمجمل من المفسّر، وبناء الألفاظ بعضها على بعض. وكيف تقديم المقدمات وإنتاج النتائج، وما يصحّ من ذلك صحة ضروريّة أبداً، وما يصحّ مرّةً ويبطل أخرى، وما لا يصح ألبتة، وضروب الحدود التي ما شذّ عنها كان خارجاً عن أصله، ودليل الخطاب، ودليل الاستقراء، وبرهان الدَّور، وغير ذلك مما **لا غناء للفقيه المجتهد لدينه ولأهل ملته عنه**»[1].

الثاني: اعتماد علم المنطق كمقدِّمة منهجيَّة لمعرفة وضبط أصول الاستدلال في أصول الفقه وأصول الدين.

لذا يمكن القول بأن ابن حزم (ت٤٥٦هـ) هو أوَّل من وضع مقدمة منطقية لأصول علوم الشريعة ـ أصول الدين وأصول الفقه ـ لكنها مقدِّمة منفصلة مستقلة في كتابه «التقريب لحدّ المنطق»، وهو يصرِّح بهذا في مقدِّمة كتابه في أصول الفقه «الإحكام في أصول الأحكام» حيث يقول: «... فكتبْنا كتابَنا المرسوم بكتاب «التقريب»، وتكلَّمنا فيه على كيفية الاستدلال جُملةً، وأنواع البرهان الذي به يستبين الحق من الباطل في كل مطلوب... فكان ذلك الكتاب أصلاً

(١) الفِصَل في الملل والأهواء والنِّحل، لابن حزم (٢/ ٢٣٧ ـ ٢٣٨). قلتُ: نصّ المؤلف فيه اضطراب كما هو في المطبوع، وما بين المعكوفين إضافة من عندي لتصحيح السياق.

لمعرفة علامات الحق من الباطل، وكتبْنا أيضاً كتابَنا المرسوم (بالفِصَل) فبيّنا فيه صواب ما اختلف الناس فيه من الملل والنِّحَل بالبراهين التي أثبتنا جُمَلها في كتاب التقريب...

ثم جمعنا كتابنا هذا وقصدنا فيه بيان الجُمل فيما كُلِّفناه من العبادات، والحكم بين الناس بالبراهين التي أحكمناها في الكتاب المذكور آنفاً...»[1].

ثم اعتمد كتابه «التقريب» كمقدِّمة منطقية عمليّاً في كتابه الأصولي «الإحكام» فأحال عليه في مواطن عديدة عند البحث في مدارك العقول والنواحي المنهجيّة[2].

كما عقد باباً في كتابه لتعريف وتفسير جملة من الألفاظ والحدود المنطقية والكلامية والأصولية، بما فيها: الحدّ، والرسم، والبرهان، والجهل، والشك، والظن[3]...

لكن مشكلة المتلازمة التاريخية لنشاط ابن حزم العلمي قَضَت على كتبه وعلمه بضعف الانتشار ومحدودية التأثير في علم أصول الفقه وغيره؛ سواءً للبعد الجغرافي لأرض الأندلس التي يسكنها، أو لحدة شخصيته ونبذها أحياناً، ثم لأثر الهيمنة المشرقية في العلوم الإسلامية، فعلماء المشرق الإسلامي كان لهم من القوة والنفوذ العلمي ما لم يكن لغيرهم، وذلك لقوة الحركة العلمية في محاضر الإسلام العتيقة في الحجاز، والعراق، والشام، ثم مصر، والتي قضت بأن العلم يُنقل من المشارقة إلى المغاربة لا العكس، بل اعتاد المغاربة على الهجرة إلى المشرق الإسلامي حتى يتقدم بهم العلم

---

(١) الإحكام لابن حزم (١/٢٦ ـ ٢٧).

(٢) انظر مثلاً: (١/٢٦، ٢٧، ٣٤، ٣٧، ٣٨، ١١٤).

(٣) انظر: (١/٦١ ـ ٧٩).

باللقيا والمثاقفة، كما هو مشهور من تجربتي الباجي (ت٤٧٤هـ)، وابن العربي[١] (ت٥٤٣هـ) الأندلسيين.

* * *

وتجدر الإشارة إلى ظاهرة نشأت في هذه المرحلة الممتدة منذ منتصف القرن الرابع الهجري، حيث ظهرت في المدوَّنات الأصولية ظاهرة غير مسبوقة؛ وهي **تقديم المصنفات الأصولية بمقدمات نظريّة** يعتني فيها المصنفون بدراسة جملة من المسائل المنهجيّة التي تُنظِّم عملية البحث والنّظر، وتكون كالمدخل المنهجي قبل الخوض في مناقشة الأدلّة والقواعد الأصولية.

وقد أشار الغزالي (ت٥٠٥هـ) إلى وجود هذه الظاهرة في كتب أصول الفقه، وخاصة عند المتكلمين، حيث قال في (مستصفاه) متحدثاً عن وجه تعلّق الأصول بالمقدِّمات وما صنعه المتكلمون في أصول الفقه:

«. . . فشرعوا في بيان حدِّ العلم، والدليل، والنَّظر، ولم يقتصروا على تعريف صور هذه الأمور، ولكن انجرَّ بهم إلى إقامة الدليل على إثبات العلم على مُنْكريه من السُّفسطائية، وإقامة الدليل على النَّظر على منكري النَّظر، وإلى جملة من أقسام العلوم، وأقسام الأدلّة»[٢].

ثم أشار إلى مصدر هذه المقدمات ونافذتها على أصول الفقه، فقال: «وذلك مجاوزةٌ لحدِّ هذا العلم، وخَلْطٌ له بالكلام. . . فذِكرُ

---

(١) هو محمد بن عبد الله بن محمد بن عبد الله المعافري الأندلسي الإشبيلي، المالكي، المعروف بابن العربي، يكنى أبا بكر، فقيه أصولي، توفي سنة (٥٤٣هـ)، من تصانيفه: المحصول في أصول الفقه، القبس على موطأ مالك بن أنس، قانون التأويل. ينظر: السِّيَر (٢٠/ ١٧٩)، الديباج المُذهب (١١/ ٢٨١).

(٢) المستصفى، للغزالي (١/ ٤٢).

حجية العلم والنَّظر على مُنكريه استجرار الكلام إلى الأصول...»[1].

ومع نقده لهذه الظاهرة إلا أن الغزالي استجاب لها لكونها مألوفة مستشرية، محتجّاً بأن «الفِطَام عن المألوف شديد»[2].

أما من حيث الظهور التاريخي لهذه المقدمات؛ فإن أقدم ما يمكن التماسه: تلك المقدمة التي وضعها القاضي عبد الجبّار (ت٤١٥هـ) في كتابه «العُمد» ـ الذي تقدمت الإشارة إلى أنه وضعه في منتصف القرن الرابع قبل عام (٣٦٠هـ) ـ وقد نصَّ على وجود هذه المقدمة أبو الحسين البصري (ت٤٣٦هـ) حينما تحدث عن شرحه لكتاب شيخه (العُمد)، فقال في أثناء نقده لوضع هذا الجنس من المقدمات في كتب أصول الفقه وبيان سبب تأليفه لكتاب آخر في أصول الفقه: «...سلكت في الشرح مسلك الكتاب [= العُمد] في ترتيب أبوابه، وتكرار كثير من مسائله، وشرح أبوابٍ لا تليق بأصول الفقه من دقيق الكلام نحو القول في أقسام العلوم، وحدّ الضروري منها والمكتسب، وتوليدُ النظر العلمَ، ونفي توليده النّظر، إلى غير ذلك»[3].

ثم نقد أبو الحسين هذه الظاهرة وأشار إلى مصدرها بقوله: «من دقيق الكلام»، وبيَّن كونها غير لائقة بأصول الفقه: بأنها ظاهرة ناشئة، وذهب إلى عدم جواز هذا الخلط حتى وإن وُجدت الرابطة أو الحاجة[4].

---

(١) المصدر السابق (١/ ٤٢، ٤٣).

(٢) المصدر السابق (١/ ٤٣).

(٣) المعتمد، لأبي الحسين البصري (١/ ٧).

(٤) انظر: المعتمد (١/ ٧ ـ ٨).

ثم توسَّع الباقلاني (ت٤٠٣هـ) في تصنيف هذه المقدمات بشكل ملحوظ، حيث عقد أبواباً متفرّقة في كتابه «التقريب والإرشاد» تكاد تستغرق المجلد الأوّل من المطبوع، تناقش جملة من القضايا المنطقية والكلامية واللغوية، وبعضاً مما يمسُّ أصول الفقه من وجه[1]، وذلك قبل الخوض في باب الأوامر والنواهي، ثم قواعد الدلالات، ثم الإجماع والقياس.

وقد تابع عامّةُ الأصوليين في القرن الهجري الخامس هذا النهج في وضع مقدمات منهجيّة، كالقاضي أبي يعلى[2] وأبي الوليد الباجي[3] وأبي إسحاق الشيرازي[4] ثم الجويني[5] والسمعاني[6].

ويلاحظ أن هذه المقدمات تشتمل على جملة مختلطة من المسائل من عدة مصادر، تتلخص في المواد التالية:

١ ـ مواد منطقية.

٢ ـ مواد كلامية.

٣ ـ مبادئ أو مسائل لغوية، كحروف المعاني، وتقسيمات الألفاظ، والحقيقة والمجاز.

٤ ـ شرح لجملة من الحدود الأصولية والكلامية والمنطقية أحياناً.

والقاسم المشترك بين هذه المواد كونها مضافة على علم أصول

---

(١) انظر: التقريب والإرشاد (١/ ١٧١ ـ ٤٤١)، والتلخيص للجويني (١/ ١٠٥ ـ ٢٣٨).

(٢) انظر: العُدّة، لأبي يعلى (١/ ٦٧ ـ ٢١٣).

(٣) انظر: إحكام الفصول، للباجي (١/ ١٧٤ ـ ١٨٩).

(٤) انظر: شرح اللُّمع، للشيرازي (١/ ١٤٥ ـ ١٩٠).

(٥) انظر: البرهان، للجويني (١/ ٧٧ ـ ١٢٣).

(٦) انظر: قواطع الأدلة، للسمعاني (١/ ٩ ـ ٧٩).

الفقه أو ليست من صلب العلم، حتى لو كان لها علاقة به من وجه.

كما أن غالبية التواجد المنطقي في هذه المرحلة كان في هذه المقدمات الملائمة للبحث النظري المنطقي، وفي هذه الظاهرة أيضاً تمهيدٌ وتهيئة لما حدث في المرحلة التالية.

* * *

والمُحصِّل في تاريخ العلاقة بين علمي المنطق وأصول الفقه في طورها الأوّل أن ما حدث في القرن الهجري الرابع ثم الخامس في مرحلة ما قبل الغزالي (ت٥٠٥هـ)؛ هو اختراقٌ لعلم أصول الفقه عن طريق المتكلمين، وتمرير لمحتوياتهم ومنقولاتهم المنهجية التي تشتمل على عناصر من علم المنطق، ثم تثبيتها في علم الكلام، ثم في علم أصول الفقه، لا على أنها من علم المنطق اليوناني مباشرةً، بل في صورة مختارات منطقية دُمِجت بإضافات كلامية من لدن المتكلمين كمبحث النظر ونحوه، ثم أُلبست ثوباً وقالباً كلامياً كباب مدارك النّظر أو مدارك العقول، ونحو ذلك مما لا يُشعر بعلاقته بعلم المنطق المذموم في الجملة في الوسط الكلامي في تلك الفترة فما قبل.

والسياق التاريخي السابق يبيّن خطأ ما ذهب إليه بعض المؤرخين[1] لعلم أصول الفقه من خلوّ القرن الرابع والخامس الهجري من تأثير علم المنطق سوى في مرحلة الغزالي وما بعده، بل التأثير كان قبلاً كما تقدّم متزامناً تقريباً مع اتصال المتكلمين بأصول الفقه، لكنه لم يكن باسم علم المنطق أو بتقرير المقدمة المنطقية بحرف المناطقة كما فعل الغزالي، ولا من حيث الشمول والتوسع الذي قدّمه في مستصفاه على النحو الذي سيأتي بيانه.

---

(١) انظر: مناهج البحث عند مفكري الإسلام، للنشار (ص٩١).

ويؤكِّد مدى اندراج المادة المنطقية في المحتوى المنهجي الكلامي: ما ذكره الغزالي (ت٥٠٥هـ) عن المقدمة التي سيوردها في مصنفه الأصولي، حيث قال: «... لكنّا نقتصر من ذلك على ما تظهر فائدته على العموم في جملة العلوم، من تعريف مدارك العقول، وكيفية تدرُّجِها من الضروريات إلى النظريات، على وجه يتبيّن فيه حقيقة العلم والنظر والدليل، وأقسامها وحُجَجِها، تبييناً بليغاً تخلو **عنه مصنفات الكلام**»[1].

فقارَنَ الغزاليُّ مقدمتَه بما هو موجودٌ في كتب علم الكلام، لا ماهو موجود في المصنفات المنطقية؛ وهذا يبيِّن مدى اندماج عديد المسائل المنطقية في المدوَّنة الكلامية حتى أصبحت كأنَّها منها، ثم انتقلت هذه المحتويات المنطقية المُنتخبة إلى مصنفات أصول الفقه بمسمى «دقيق الكلام»، كما وصفها أبو الحسين البصري وغيره بذلك.

* * *

المرحلة الثانية: مرحلة تطوير العلاقة بين علم المنطق وعلم أصول الفقه وتعميقها:

والمصدر المؤثر في هذه المرحلة هم المتكلمون أيضاً، لكن المادة المؤثرة كانت أقرب إلى الحرف المنطقي المعتاد عند المناطقة، وكانت صورة التأثّر بالمنطق اليوناني أوضح وأصرح مما قبل.

والذي أحدث الفرق في هذه المرحلة: مساهمة أبي حامد الغزالي (ت٥٠٥هـ) في تطوير حركة التأثير وبناء العلاقة بين علمي المنطق وأصول الفقه، من خلال عدة إضافات.

---

(١) المستصفى، للغزالي (١/ ٤٣).

الإضافة الأولى: وضع مقدمة منطقية خالصة، أليق بالوضع المنطقي المشهور عند المناطقة:

وبهذه الخطوة يقوم الغزالي بتخليص المادة المنطقية من الصياغة المختلطة بالمواد الكلامية واللغويّة التي كانت شائعة فيمن قبله، كما أنه سيحسم بذلك حالة التذبذب في الاستفادة غير المستقرّة من علم المنطق عند المتكلمين.

والغزالي بهذه الخطوة المتقدمة يستجيب للحالة المتطوّرة في المدوّنة الأصولية، التي اعتمدت أمرين:

١ ـ وضع المقدمات المنهجية، حيث لم يتفرد الغزالي بهذه الفكرة، بل جرى على عهد سابق، كما تقدّم بيانه.

٢ ـ انتخاب جملة من القواعد والتقريرات المنطقية ضمن المقدمات المنهجيّة.

وفي هذا الباب لم ينفرد الغزالي أيضاً باستيراد المادة المنطقية، بل هو مسبوق بذلك إلا أنه تفرّد بتكثيف وتكميل الحضور المنطقي في المصنفات الأصولية، وترتيبه بشكل أكثر وضوحاً وأقرب إلى اللسان المنطقي.

ومع ذلك، فقد اختار الغزالي تسمية مقدمته بـ«مدارك العقول»[١] تجنباً لحساسية التصريح باسم (المنطق) المنسوب لفئة الفلاسفة الملحدين[٢].

وبسبب المكانة العلمية العالية لشخصية الغزالي (ت٥٠٥هـ) المؤثِّرة، ولقيمة مصنفاته الواسعة الانتشار ـ التي كان المستصفى من

---

(١) المستصفى، للغزالي (١/ ٤٥).

(٢) انظر: معيار العلم (ص٢٠٠).

آخرها قبل وفاته بسنتين ـ كان لخطوته أثرٌ كبير ورَوَاج في الوسط العلمي الشرعي، حتى كادت أن تُغيِّب أكثر العمل الذي كان قبله في تكوين العلاقة مع علم المنطق.

وقد تابع عددٌ من الأصوليين الغزاليَّ (ت٥٠٥هـ) في إفراد مقدمة منطقية في صدر كتبهم الأصولية، ويبرز منهم: أبو محمد ابن قدامة المقدسي[(١)] (ت٦٢٠هـ)، وهو الفقيه الحنبلي غير المتكلّم، الذي صدّر كتابه «روضة الناظر وجُنّة المُناظِر» بمقدمة منطقية[(٢)]، استعرض فيها عامة مسائل علم المنطق على نحو منقول أو مستفاد من مصنفات الغزالي (ت٥٠٥هـ). وقد أفاد الطوفيُّ (ت٧١٦هـ) عن صنيع ابن قدامة (ت٦٢٠هـ) بأنه فعله متأثراً بالغزالي، فقال: «... وبهذا يتبيّن أن الشيخ أبا محمد كان في كتابه متابعاً لأبي حامد، لأن الشيخ أبا محمد لم يكن متكلماً ولا منطقياً حتى يقال: غلب عليه علمُه المألوف، فلما ألحق المقدّمة بكتابه: دلّ على أن ذلك لمحض المتابعة»[(٣)].

و تابع على ذلك أيضاً، الأصفهانيُّ[(٤)] (ت٦٨٨هـ) شارح

---

(١) هو عبد الله بن أحمد بن محمد بن قدامة، موفق الدين أبو محمد المقدسي الجمّاعيلي، ثم الدمشقي الصالحي الحنبلي، الإمام القدوة العلامة، المجتهد شيخ الإسلام، توفي بدمشق سنة (٦٢٠هـ)، من تصانيفه: المغني، المقنع، الكافي، عمدة الفقه. ينظر: السير (٢٢/ ١٦٥)، شذرات الذهب (٥/ ٨٨).

(٢) انظر: روضة الناظر، لابن قدامة (١/ ٦٤ ـ ١٤٣).

(٣) شرح مختصر الروضة، للطوفي (١/ ١٠٠).

(٤) هو محمد بن محمود بن محمد بن عباد العجلي شمس الدين أبو عبد الله الأصفهاني، الشافعي، كان مبرِّزاً في المنطق والكلام والأصول والجدل، توفي سنة (٦٨٨هـ)، من تصانيفه: الكاشف عن المحصول في علم الأصول، القواعد، غاية المطلب في المنطق. ينظر: طبقات الشافعية لابن قاضي شهبة (٢/ ١٩٩).

المحصول، فقال في مقدمة كتابه «الكاشف»: «وقد وضعتُ مقدمةً في المنطق مُلخَّصةً محرَّرة غاية التحرير في أوّل هذا الكتاب، تأسّياً بالإمام حجة الإسلام في وضعه في أوّل «المستصفى» مقدّمة في المنطق...»[1].

وهذا النَّحو من التتابع يفيد أن ما قام به الغزالي (ت٥٠٥هـ) في كتابه «المستصفى» ـ تحديداً ـ دشَّن ظاهرة: المقدمات المنطقية الخالصة في كتب أصول الفقه.

ونظراً لقوّة تأثير الغزالي في التاريخ الأصولي؛ فقد نُسبت عملية خلط أصول الفقه بالمنطق للغزالي (ت٥٠٥هـ) من وقت مبكر حتى استقرت عند أكثر المؤرخين لهذا العلم.

فهذا ابن الصَّلاح (ت٦٤٦هـ) يقول في طبقاته عن الغزالي: «ولقد أتى بخلطه المنطق بأصول الفقه بدعةً عَظُمَ شؤمها على المتفقهة حتى كَثُر ـ بعد ذلك ـ فيهم المتفلسفة»[2]، ويفيد هذا النقل أيضاً في مدى قوّة التأثير للعمل الذي قام به الغزالي (ت٥٠٥هـ) فيمن بعده.

ويؤكد الطوفي (ت٧١٦هـ) ذلك بقوله عن الغزالي: «ولم يُعلم أحدٌ قبله ألحق المنطق بأصول الفقه...»[3]، وهذا فيه نسبة الأوّلية للغزالي، وهو قَدرٌ زائد على مجرد خطوة الاختلاط المنسوبة سابقاً له، لكنها لا تنفي عمل غيره.

ثم استقر النَّقل عند بعض المتأخرين والمعاصرين عن ابن تيمية (ت٧٢٨هـ) حيث تعددت عباراته في نسبة خطوة خلط

---

(١) الكاشف عن المحصول في علم الأصول، للأصفهاني (١/ ١٢٥ ـ ١٢٦).

(٢) طبقات الفقهاء الشافعية، لابن الصلاح (١/ ٢٥٤).

(٣) شرح مختصر الروضة، للطوفي (١/ ١٠١).

الأصول بالمنطق للغزالي[1].

ولعل أظهرها:

• قوله في مَعرض نقد المنطق اليوناني: «وأوّل من خلط منطقهم بأصول المسلمين أبو حامد الغزالي...»[2]. وفي هذا تأكيد للأوّلية الآنفة الذِّكر عن الطوفي (ت٧١٦هـ).

• قوله في موضع آخر، في أثناء حديثه عن الطُّرُق والقواعد المنطقية: «...وإنما كَثُر استعمالها من زمن أبي حامد، فإنه أدخل مقدّمة من المنطق في أوّل كتابه المستصفى، وزعم أنه لا يثق بعلمه إلا من عرف هذا المنطق»[3]. وهذا الكلام عن الكثرة والرَّواج، لا عن الأوّلية والأسبقية.

وكما تقدّم، فإن الواقع التاريخي الذي تقدَّم سَرْدُه يثبت: أن التواجد المنطقي في كتب أصول الفقه كان قبل الغزالي (ت٥٠٥هـ) بما يقارب القرن من الزمان على الأقل، إلا أن هذا الوجود كان مقيّداً بوصفين:

الأول: جزئياً، منتخباً.

الثاني: مختلطاً بمادة كلامية.

ومن المحتمل أن هذه الأوصاف لم تُعْطِ الانطباع الدقيق للمتصفِّح للمدونات الأصولية المتقدِّمة = بوجود خلط بين المنطق وأصول الفقه بشكل بارز مُلفت، كما هو الحال في صنيع الغزالي (ت٥٠٥هـ) الذي تمَّم المقدمة المنطقية وأبرزها، وخلّصها من خلائط الكلام؛ فكان عمله أكثر لفتاً وأوضح في تسجيل الانطباع المبدئي،

(١) انظر: الرد على المنطقيين، لابن تيمية (ص٥٦، ٢٣٨، ٢٤٢، ٣٨٢).

(٢) الرد على المنطقيين، لابن تيمية (ص٣٨٢).

(٣) المصدر السابق (ص٢٣٨).

بل التصوّر الأكيد عن حالة الاختلاط بين علمي المنطق وأصول الفقه.

لكن من حيث الحقيقة التاريخية؛ فإن الغزالي (ت٥٠٥هـ) كما سبق: لم ينفرد بفكرة الخلط بين المادة المنطقية والمادة الأصولية، وليست الأوّلية له في هذا الباب، بل كان مسبوقاً بمراحل؛ ولهذا فإن عامة العبارات المنقولة عن أهل العلم بهذا الشأن ليست دقيقة إنْ حُملت على ظاهرها، ولعل أقرب تأويل لها: أن تُصْرَف إلى الكثرة أو قوة التأثير، أما الأوّلية فلا وجه لها إلا في وضع الغزالي للمقدمة المستقلة المكتملة في كتب أصول الفقه، وليس في أصل العلاقة، ولا في بداية إلحاق المنطق بالأصول.

ومع تبنّي الغزالي واحتضانه لعلم المنطق إلا أنه حينما أضافه بهذه الصورة البارزة؛ نبَّه على أنه أراده كمقدِّمة عامة للعقل الذي يبحث في العلوم الشرعية وغيرها، وليست مقدّمة خاصة بأصول الفقه، فهو يُفرِّق بين المقدمات الخاصة بالعلم والمقدمات العامة للمنهج العلمي.

كما نصّ الغزالي (ت٥٠٥هـ) على المغايرة بين المقدّمة المنطقية وبين أصول الفقه، فقال: «وليست هذه المقدمة من جملة علم الأصول، ولا من مقدماته الخاصة به، بل هي مقدمة العلوم كلها»[1]. فالمنطق عند الغزالي لم يكن جزءاً من أصول الفقه، لذلك يجيز حذف هذه المقدِّمة بقوله: «فمن شاء أن لا يكتب هذه المقدمة فليبدأ بالكتاب من القُطب الأول؛ فإنَّ ذلك هو أصول الفقه»[2].

وقد كان الغزالي (ت٥٠٥هـ) مُستحضِراً لأهمية مراعاة أن علم

---

(١) المستصفى، للغزالي (١/ ٤٥).

(٢) المصدر السابق (١/ ٤٥).

المنطق دخيلٌ في المدونة الأصولية فلا يسوغ التوسع فيه، فقال في أثناء مناقشته لمبحث الحدّ: «... هذا النَّمط من الكلام دخيلٌ في علم الأصول، فلا يليق فيه الاستقصاء»[1]. ثم قال في خاتمة مقدمته: «ولنقتصر من مدارك العقول على هذا القَدْر، فإنه كالعلاوة على علم الأصول»[2].

وهذا التنبيه من الغزالي ستتضح قيمته عند تطوّر البحث المنطقي في علاقته بأصول الفقه.

الإضافة الثانية: الاشتراط التأهيلي في تكوين الفقيه والمجتهد عبر الدعوة الصريحة لاعتماد المنطق كآلة منهجية في البحث الشرعي، ونزع الثقة عمن لا يمتلك الإدراك اللازم لهذا المنهج.

وقد عبّر الغزالي عن هذا المعنى في عبارته الرائجة في وصف المقدمة المنطقية: «... بل هي مقدمة العلوم كلها، ومن لا يحيط بها فلا ثقة له بعلومه أصلاً»[3].

وهذا التصريح من الغزالي (ت٥٠٥هـ) يتضمن إثبات المدى العميق لحضور الأداة المنطقية في الخطاب العلمي الشرعي، سواءً بصورة المنطق التقليدي، أو بالصورة المُعدَّلة كلامياً، حيث يشير الغزالي بقوله المتقدم إلى انتشار المصطلح والمفهوم والقاعدة المنطقية في المدوَّنات العلمية سواءً الكلامية أو الأصولية، والتي هي بطبيعة الحال مصادر العلم والتعلّم لمن أراد أن يطلبه، لذلك من لم يكن متأهلاً من الناحية المنطقية فإنه سيكون محلَّ تردد وشك في أصل فهمه واستيعابه للمصنفات العلمية؛ خاصةً الكلامية والأصولية.

---

(١) المستصفى (١/ ٦١).

(٢) المستصفى (١/ ١١٠).

(٣) المصدر السابق (١/ ٤٥).

ولا شك أن هذا الاشتراط التأهيلي الذي طالب به الغزالي له قيمة اعتبارية في صناعة مفهوم جديد للمجتهد والمتفقه في الوسط الشرعي، والذي تحوّل بدوره مع الأيام إلى ثقافة شائعة ساهمت في إعادة صياغة العلوم والمواصفات التي يجدر أن يتصف بها طالب العلم الشرعي المتأهل لمرتبة الاجتهاد.

وقد تجلّى ذلك في مبحث صفات المجتهد وشروطه الذي يناقشه الأصوليون، فأضيف إليها: أن يكون من علومه المستوعَبة له: علم الحدّ والبرهان وهو علم المنطق؛ بعدما أطلق الشرارة الأولى الغزاليُّ (ت٥٠٥هـ) في (مستصفاه) حينما عدّد العلوم التي يحتاجها المجتهد، وفي مقدَّمِها «... معرفةُ نصْبِ الأدلة وشروطها التي تُصيِّر البراهين والأدلة مُنْتِجةً...»[1].

وقد ظهر ذلك في وقت مقارب بعد الغزالي (ت٥٠٥هـ)، حيث كان أبو الوفاء ابن عقيل الحنبلي (ت٥١٣هـ) من أقدم الأصوليين في التنصيص على لزوم معرفة المفتي والمجتهد لأنواع الأدلة وقواعدها وطرائق ترتيبها، فقد ذكر ابن عقيل (ت٥١٣هـ) مجموعة من المواصفات والمعارف في صفة المفتي، منها: «ويَعرِف الأدلّة وتراتيبها على ما بيّنّا في أول كتابنا، والصحيح من الفاسد، والحجّة من الشبهة...»[2]. وما قال أنَّه بيّنه في أوّل كتابه يشتمل على جملة وافرة من مسائل ودلائل المنطق باصطلاح المناطقة[3].

وتابع الرازيُّ (ت٦٠٦هـ) الغزاليَّ (ت٥٠٥هـ) في التصريح

---

(١) المستصفى (٢/ ٣٨٥).

(٢) الواضح في أصول الفقه، لابن عقيل (٥/ ٤٥٨).

(٣) انظر: الواضح لابن عقيل (١/ ٣٢٨، ٣٤٩، ٤٤٤ ـ ٤٤٦، ٤٦٥ ـ ٤٧٦).

بأهمية «علم شرائط الحدِّ والبرهان»[(١)]؛ نقلاً عن الغزالي. ومن بعد الرَّازي انتشر القول بين الأصوليين.

وكان من أبرزهم وأصرحهم شهاب الدين القرافي (ت٦٨٤هـ) ـ وهو الفقيه غير المتكلم ـ الذي نصَّ على أن العلم بالمنطق شرطٌ في منصب الاجتهاد، واطّرد في إثبات لازم هذا القول وهو أنه لا يمكن أن يُقال: الاشتغال به (=المنطق) منهيٌّ عنه[(٢)]. وفي هذا دعوة صريحة لإلغاء بحث: حكم الاشتغال بعلم المنطق؛ لأنه تجاوز هذه الجدليّة حتى بلغ أن يكون شرطاً مؤهّلاً لمنصب المجتهد.

وقد نسبَ الزركشيُّ (ت٧٩٤هـ) القولَ باشتراط العلم بالمنطق في المجتهد لعامة المتأخرين، وأحال إلى المصدر المؤثر في تكوّن هذا المذهب إلى اشتراط الغزالي[(٣)] (ت٥٠٥هـ).

ولقد كان لتصريح الغزاليِّ (ت٥٠٥هـ) ظاهرٌ مشكل، استشكله بعض العلماء قديماً[(٤)]، بأنه يتضمن تجهيلاً للسلف والعلماء المتقدمين؛ إذ لم تتوفّر لديهم الإحاطة بعلم المنطق، ولا المعرفة بقواعده وآلته المنهجية، وفي هذا قدحٌ لجملة العلم المتقدّم.

وقد أجاب تاج الدين السبكي (ت٧٧١هـ) عن هذا الإيراد على ظاهر كلام الغزالي؛ بعدم التسليم، وأن المتقدمين كانوا على دراية وإحاطة بالطبع بالمنهج المنطقي، وأن القواعد المنطقية «كانت ساكنة في طباع أولئك السادات، وسجيّة لهم، كما كان النحو الذي نذأب

(١) انظر: المحصول، للرازي (٦/ ٢٣ ـ ٢٤).

(٢) انظر: نفائس الأصول في شرح المحصول، للقرافي (٩/ ٤٠١٧).

(٣) انظر: البحر المحيط، للزركشي (٦/ ٢٠١ ـ ٢٠٢).

(٤) انظر: طبقات الشافعيّة، لابن الصلاح (١/ ٢٥٢).

نحن اليوم في تحصيله»[1].

إلا أن الأقرب أن الغزاليَّ (ت٥٠٥هـ) لم يتجه قوله لنقد علم المتقدمين، بل كان يصف الحالة التي استقرّ عليها الشكل العلمي في عصره، حيث تغلغل المنهج واللسان المنطقي في عامة المصنفات التي يعالجها المعتنون بالعلم، فلذلك ذهب الغزالي إلى أنه مَنْ كان خليّاً عن هذه الأداة الفكرية البحثية سيؤول ذلك على تحصيله واستيعابه بالاضطراب والخلل، ويتجه في هذه الحالة نزعُ الثقة عمّن هذه صفته.

الإضافة الثالثة: المحاولة الأوّلية لإدماج وتوطين بعض الأشكال المنطقية في المحتوى الأصولي، بلسان أصولي فقهي، وصياغة تنفك عن النَّظم المنطقي المعتاد.

وهذه تجربة تفيد سبقاً للغزالي (ت٥٠٥هـ) في هذا الباب الذي سيتطور لاحقاً بشكل ظاهر.

وقد أجرى الغزالي (ت٥٠٥هـ) هذه المحاولة في باب القياس، حيث حاول تنزيل القياس الأصولي على الوضع المنطقي، فصاغ (قياس العلة) و(قياس الدلالة) والتفريق بينهما بالوجه المنطقي، مع تكييف الحد الأوسط مقام العلة الفقهية في القياس الأصولي[2].

كما قام بصياغة أوجه من الأقيسة الشرعية الجارية في لسان الفقهاء؛ على هيئة أشكال القياس المنطقي.

وقام بتطبيق هذه الصيغة في المصنَّف الموسَّع «شفاء الغليل في بيان الشَّبه والمخيل ومسالك التعليل» الذي أفرده لدراسة

---

(١) رفع الحاجب عن مختصر ابن الحاجب، للسبكي(١/ ٢٨١). وانظر له أيضاً: طبقات الشافعية الكبرى (٦/ ٢٥٥).

(٢) انظر: محك النظر (ص١١٩)، ومعيار العلم (ص٢٤٣).

مباحث القياس، حيث عقد فيه باباً صدّره بقوله:

«القول في بيان أشكال البراهين النظريّة الجارية في المسائل الفقهيّة»[1].

فالغزاليُّ يعمد في هذا الموضع إلى تشكيل طرق الاستدلال الفقهية غير النَّقلية على هيئة البراهين النظرية.

وفي هذه المحاولة إعادة توجيه وضبط لعقل الفقيه والأصولي عند النظر والبحث الشرعي حتى يتسق وفق مسارات محددة على النحو المقرر في المنهج المنطقي.

ثم يقول الغزالي: «والغرض: بيان المسالك الجارية في المسائل التي يَعدُّها الفقهاء قياسية لا نقلية.

فأقول، هذه البراهين ثلاثة:

برهان اعتلال، وبرهان استدلال، وبرهان خُلْف»[2].

ويلاحظ في هذا الموضع؛ استخدام الغزالي لمصطلح (البرهان) وهو من المصطلحات الجارية على لسان المناطقة في تصنيف القياس بحسب المادّة.

ثم يبيّن الغزالي النوع الأوّل من الأقيسة الفقهية المعتمدة عند الفقهاء بقوله: «أمَّا برهان الاعتلال، فهو: الجمع بين الفرع والأصل برابطة العلّة... وشكل هذا البرهان يرجع إلى مقدمتين ونتيجة»[3].

وهذا هو محل الإضافة؛ وهو صياغة قالب وشكل لصورة الاستدلال بقياس العلة الأصولي، وهو ما يتطابق مع صورة القياس الاقتراني المعتمد في علم المنطق.

ثم يذهب الغزالي إلى تشغيل هذا الشكل القياسي، وتطبيقه على الأمثلة الفقهية الدَّارجة.

---

(١) شفاء الغليل، للغزالي (ص٤٣٥).

(٢) المصدر السابق (ص٤٣٥).

(٣) المصدر السابق (ص٤٣٥).

فيقول: «وبيانه أنك تقول: المغصوب مضمون، فهذه مقدمة.

وتقول: العقار مغصوب، فهذه مقدمة ثانية.

فنتيجتهما: أن العقار مضمون...

وتقول: المال مضمون بالإتلاف، والمنفعة مال: فتضمن بالإتلاف.

وتقول: السارق مقطوع، والنباش سارق: فكان مقطوعاً.

وتقول: المطعوم ربوي، والسفرجل مطعوم: فكان ربوياً»[1].

ثم يبيّن الغزالي العبارة الدّارجة بين الفقهاء في وصف هذا النحو من القياس، ويؤكد إرادته في ضبطها تحت شكلها من البراهين العقلية، فيقول:

«عبارة الفقهاء ـ في هذا الجنس ـ أنه مطعوم، فأشبه البرّ. أو جرى فيه الربا: قياساً على البر...

وكل ذلك يرجع إلى دعوى دخول واحد معيّن تحت جملة شاملة، وشكله من البراهين العقلية: مقدمتان ونتيجة، كما تقدم»[2].

ثم يبيّن الغزالي (ت٥٠٥هـ) المنهج المتّبع عند التنازع في المقدمات، والأدلة المعتمدة لإثباتها عند الخصم، على نسق منطقي جدلي[3].

ثم يختم هذا النوع بقوله: «وغرضنا أن نبيّن أن جميع براهين الاعتلال ترجع إلى مقدمتين ونتيجة، يرجع حاصلها إلى دعوى علة الحكم، ودعوى وجودها في محل النزاع، ومحاولة ترتيب الحكم عليها»[4].

---

(١) المصدر السابق (ص٤٣٥).

(٢) المصدر السابق (ص٤٣٥).

(٣) انظر: شفاء الغليل (ص٤٣٦ ـ ٤٤٠).

(٤) المصدر السابق (ص٤٤٠).

ثم يوضِّح الغزالي الأساس والمنطق لعملية التوفيق بين البحث العقلي المنطقي والبحث الفقهي في هذا الباب، بقوله: «ولا تفارق الفقهيّات العقليات في ذلك، إلا أن المسلك الذي يثير ظنّاً في المقدمتين كافٍ في الفقه، ولا يكفي في العقليات»[1].

ثم يتابع الغزالي (ت٥٠٥هـ) في سرد نوعٍ آخر من الأقيسة الفقهية التي ترجع إلى شكل من أشكال القياس المنطقي، فيقول:

«البرهان الثالث: برهان الخُلْف، وهو أن لا يتعرض للمقصود، ولكن يبطل ضده المقابل له، وإذا بطل أحدث الضدين: تعيّن الضدُّ الآخر.

وحاصل ذلك يرجع إلى: تقسيم وسبر، وإبطالٍ لبعض الأقسام، لتعيين ما بقي من الأقسام. وفيه نوع آخر، وهو: حصر لجملةٍ في أقسام، وإبطال جميع الأقسام لإبطال الجملة»[2].

والغزالي يحتفظ بتسمية هذا المصطلح (برهان الخُلْف) كما هو عند بعض المناطقة، وكما يقدمها هو كذلك في (معيار العلم) باسم (قياس الخُلْف)، ويبيّن أن صورته مآلاً في صورة القياس المنطقي الحَمْلي[3].

ثم يقوم الغزالي بتقريبه وتشغيله في التطبيقات الفقهية، فيقول: «وبرهان الخُلْف في القسم الأول، هو أن نقول: لو لم يكن كذا لكان كذا، وباطلٌ أن يكون كذا: فثبت أنه كذا.

ومثاله أن نقول: لو انعقد بيع الغائب؛ لصحّ إلزامه بصريح

(١) المصدر السابق (ص٤٤١).

(٢) شفاء الغليل (ص٤٥٠ ـ ٤٥١).

(٣) انظر: معيار العلم، للغزالي (ص١٥٨).

الإلزام، وباطلٌ أن يصح الإلزام بصريح الإلزام؛ فباطلٌ أن ينعقد البيع. وإذا بطل جانب الانعقاد: ثبت جانب الفساد.

وكذلك نقول: لو ملك المُقارِض الرِّبح؛ لملك ربحَ الربحِ، وباطلٌ أن يملك ربحَ الربحِ؛ لأن ذلك يؤدي إلى تفاوت في القِسمة يخالف الإجماع: فبطل القول بالتمليك»[1].

وفي الأمثلة التي ذكرها الغزالي تتضح صورة القياس الشرطي المتصل (= قياس التلازم) المعتمد في البحث المنطقي.

ثم يذكر الغزالي أن قياس الخُلْف موجود عند بعض الفقهاء والأصوليين بلقبٍ آخر: «وإلى هذا البرهان يرجع ما لَقَّبه فريق: بقياس العكس، ومثَّلوه بقول أبي حنيفة: لو لم يلزم الصوم بالاعتكاف؛ لما لزم بالنذر كالصلاة»[2]. ثم يذهب الغزالي في بيان صحة هذا النوع من الاستدلال ورجوعه إلى صور قياس الخُلْف المتعددة والمتداخلة مع مسالك التقسيم، ويقول: «... وكل ذلك من مسالك الأدلة؛ وأكثرها متداخلة، والتقسيم وبُرهان الخُلْف كثير الدَّخل في جميع المآخذ؛ إذ عليه تدور معظم النظريات»[3].

وفي الجملة، فإنه يظهر من شأن الغزالي (ت٥٠٥هـ) سلوك الاتجاه التوفيقي التوطيني في تشكيل العلاقة بعلم المنطق، والذي يقوم على محاولة توطين ما يمكن من (المضمون المنطقي) في الظَّرف الشرعي الأصولي أو الفقهي، مع محاولة فك الارتباط مع المصطلح والنَّظم المنطقي الشائع قدر الإمكان كذلك.

لذلك، نجد الغزالي (ت٥٠٥هـ) في موطن آخر، وفي كتاب

---

(١) شفاء الغليل (ص٤٥١).

(٢) المصدر السابق (ص٤٥٢).

(٣) المصدر السابق (ص٤٥٤ ـ ٤٥٥).

أصولي آخر، يقدّم أنواع وأشكال القياس المنطقي ضمن «أدلة العقل»[1] بشكل ينفك عن المنظومة المنطقية، من أجل مزيدٍ من التسويغ لهذه الآلة والأداة المنهجية في الخطاب الشرعي الأصولي والفقهي.

ولا شك أن الإضافات والمجهودات التي قام بها الغزالي، والمواقف التي تبنّاها في هذا السياق تستحق أن تُشكِّل مرحلةً انتقالية في تاريخ الفكر والمدونات الأصولية، وفي تاريخ العلاقة بعلم المنطق على وجه التحديد. فالغزالي سجّل إضافة واختلافاً وتميّزاً عمن قبله، كما أثَّر ومهّد لمرحلة أخرى، تتضمن مزيداً من التوثيق والتعميق في طبيعة العلاقة بين علمي المنطق وأصول الفقه.

* * *

المرحلة الثالثة: مرحلة المزج والإدراج، والتفعيل والإعمال:

فنتيجةً لتجربة الغزالي (ت٥٠٥هـ) المنطقية الفعَّالة، وتحوّل علم الكلام إلى الوجه الفلسفي، مع تعمّق علاقة المتكلمين بالصَّنْعة الأصولية = فإنه يمكن القول بأن ثمّةَ درجات عديدة قد انحلّت من عقدة الموقف من علوم الأوائل «الفلسفة والمنطق»، وأصبح الاطلاع عليها عن قُرب وكَثَب، مع التمكن من الاستفادة المباشرة منها سواءً بالانتقاء والانتخاب أو النقل المحض، أو حتى على سبيل تحديث القناعة والتفهم المكوِّن للذّهنية المنهجيّة.

ولعل من الممكن متابعة تحولات هذه المرحلة ـ على وجه التقريب ـ من منتصف القرن السادس الهجري، إلى القرن السابع وما بعده.

وثمّة جهتان تُظهر وجودَ مستوىً آخر متطوِّر في بناء العلاقة التاريخية بين علمي المنطق وأصول الفقه:

---

(١) انظر: أساس القياس، للغزالي (ص٢٦ ـ ٣٢).

الأولى: مَزْج وإدراج المسائل والقواعد المنطقية في ثنايا مباحث علم أصول الفقه، عن طريق تقطيع مسائل المنطق، وتوزيعها على الأماكن الملائمة لها في أبواب أصول الفقه، بحيث تصبح المسائل المنطقية جزءاً من مسائل أصول الفقه.

والإضافة التي تُشكِّل الفرق في هذه المرحلة هي: اعتماد بعض العناصر والقواعد المنطقية كجزءٍ ممتزج بعلم أصول الفقه، وتُقرَّر على أنها منه لا دخيلة عليه، عن طريق الإدراج بالمناسبة.

الثانية: الإعمال المُمَنْهج لبعض قواعد ومسائل علم المنطق وتفعيلها في محيط البحث الأصولي تقريراً واستدلالاً.

وهذه الجهة ليست سبقاً في هذه المرحلة، بل هي متقدمة، إلا أن الشأن أخذ في الاتساع كأثر لتطوّر العلاقة المعرفيّة بالمنهج المنطقي.

ويمكن استعراض نماذج يسيرة متفرقة تثبت استقرار هذه الحالة في التأليف الأصولي عبر القرون المتتالية.

فمن ذلك: صنيع فخر الدين الرازي (ت٦٠٦هـ) في إدراج مباحث الألفاظ المنطقية بباب مستحدث مختلط ضمن مقدماته لكتاب «المحصول»، حيث قام الرازي بدراسة أنواع الدلالات: المطابقة والتضمن والالتزام، وتقسيمات اللفظ إلى كلي وجزئي، وذاتي وعرضي، ثم استعرض الكليات الخمس[١]، وناقش أنواع نسبة الألفاظ للمعاني[٢] وغيرها، ثم خلطها تقديماً وتأخيراً بجملة من المباحث اللغوية.

---

(١) انظر: المحصول، للرازي (١/ ٢١٩ ـ ٢٢٤).

(٢) المصدر السابق (١/ ٢٢٧ ـ ٢٢٨).

وتابعه على خَطْوِه ولَفْظه: صفيّ الدين الهندي (ت٧١٥هـ) في كتابه الأصولي «الفائق»[١]، وبتوسّع في كتابه الآخر «نهاية الوصول»[٢].

كما سردَ الرازيُّ (ت٦٠٦هـ) أنواع وتفاصيل القياس المنطقي الصوري بأمثلتها في أثناء نقاشه لتعريف القياس في باب (القياس)[٣].

ثم ذهب لترجيح صيغة القياس المنطقي في حدِّ القياس حتى يشمل جميع أنواع الأقيسة، وقرر ذلك بشكل يظهر منه أنه يحاول دمج أصناف القياس العقلي ضمن القياس الأصولي، لذلك قال ـ في نهاية بحثه ـ: «فإنْ أردنا أن نذكر عبارة في تعريف القياس ـ بحيث تتناول كلَّ هذه الصور ـ نَقُلْ؛ القياس: قولٌ مؤلَّفٌ من أقوالٍ إذا سُلِّمت لزم عنها لذاتها قول آخر»[٤]. وهذا عين وحرف تعريف القياس عند المناطقة.

ومن الأدلة المنطقية المشتهرة (الاستقراء)، وقد أدرجه الرَّازي ضمن الأدلة المختلف فيها في آخر كتابه «المحصول»، وتابعه على ذلك عددٌ من الأصوليين[٥].

وقام ابن قدامة (ت٦٢٠هـ) بإدراج مقدِّمة منطقية مفصَّلة في صدر كتابه «روضة الناظر»[٦]، والتي ظهرت في سياق المقدمات

---

(١) انظر: الفائق في أصول الفقه، للصفيّ الهندي (١/ ١٨٣ ـ ١٩٠).

(٢) انظر: نهاية الوصول في دراية الأصول، للهندي (١/ ١٢١ ـ ١٤٠).

(٣) انظر: المحصول (٥/ ١٤ ـ ١٥).

(٤) المحصول (٥/ ١٦).

(٥) انظر: شرح تنقيح الفصول، للقرافي (ص٤٤٨)، ومنهاج الوصول، للبيضاوي (ص٥٢٣)، ونهاية الوصول، للصّفي الهندي (٩/ ٤٠٥٠ ـ ٤٠٥١)، والفائق له (٥/ ٢١٢ ـ ٢١٣)، والبحر المحيط، للزركشي (٦/ ٩).

(٦) انظر: روضة الناظر، لابن قدامة (١/ ٦٤ ـ ١٤٣).

الخاصة بعلم أصول الفقه، بعد مناقشة تعريف العلم وموضوعه.

وعلى هذا النَّحو أدرجَ ابنُ الحاجب (ت٦٤٦هـ) مقدمةً منطقية في مدخل كتابه «منتهى السول والأمل»[١]، بعد عرضه لتعريف أصول الفقه وموضوعه وفائدته، واستمداده بدون تمييز يوحي بالفرق أو الانتقال، وهذا فيه توطين بالغ للمنطق في المضمون الأصولي.

ومن نماذج الإدراج اللافتة؛ ما قام به الآمدي (ت٦٣١هـ) في كتابه «الإحكام» حيث عقد باباً في «الأصل السادس: في معنى الاستدلال وأنواعه»، ثم ذكر من هذه الأنواع: القياس العقلي المنطقي، فقال: «... ومنها: الدليل المؤلَّف من أقوال يلزم من تسليمها لذاتها تسليم قول آخر، وذلك القول اللازم؛ إما أن لا يكون ولا نقيضه مذكوراً فيما لزم عنه بالفعل، أو هو مذكورٌ فيه، فإن كان الأوّل؛ فيسمى اقترانيّاً...»[٢]. ثم سرد مبحث القياس الصوري بأقسامه وحدوده وأشكاله وأَضْرُبِه على الحرف المنطقي[٣].

وهذه الخطوة من الآمدي (ت٦٣١هـ) سابقةٌ عميقة في التكييف الأصولي للقياس العقلي المنطقي، حيث ألحقه بمبحث «الاستدلال» في كتب أصول الفقه، الذي يقصد به: طلب الدلالة من أنواعٍ خاصة من الأدلة ليست نصّاً ولا إجماعاً ولا قياساً شرعياً[٤].

وما قام به الرازي مع دليل الاستقراء، والآمدي مع القياس المنطقي؛ يفيد تحوّل النظرة عن القوانين والأدلة المنطقية من مجرَّد مقدِّمة عقلية لتنظيم التفكير ـ كما يقدمها الغزالي وغيره ـ إلى كونها

---

(١) انظر: منتهى السول والأمل في علمي الأصول والجدل، لابن الحاجب (ص٥ ـ ١٨).

(٢) الإحكام في أصول الأحكام، للآمدي (٤/ ١١٩). وانظر: منتهى السول، له (ص٢٣٧).

(٣) المصدر السابق (٤/ ١١٩ ـ ١٢٦).

(٤) المصدر السابق (٤/ ١١٨).

أحد المصادر والأصول لمعرفة واستنباط الأحكام الشرعية، حيث تم تكييف الاستقراء والقياس في العقل الأصولي المنهجي ضمن إطار الأدلة المختلف فيها وأنواع الاستدلال المفيدة في فهم وتكوين الخطاب الشرعي.

كما يقدّم القرافي (ت٦٨٤هـ) محاولةً لربط بنائي بين بعض المفاهيم المنطقية والأصولية في دراسته المستفيضة لمسألة (العموم والخصوص)، حيث قدّم باباً في بحث «الفرق بين الكليّ والكليّة، والجزئي والجزئية» يجعله كأساس لتحرير مفهوم صيغة العموم، فيقول: «اعلم، أنَّا نحتاج إلى تحرير هذا الباب قبل مسمَّى صيغة العموم حتى ندَّعي أن مسماه هو أحد هذه المفهومات دون بقيتها...»[1]. ثم يسوق باباً مفصَّلاً منطقياً بحتاً من أجل تحرير المفهوم الأصولي المنضبط للعموم[2].

ومن المؤشرات التي تفيد ثبات حالة الإدراج والاستيطان للمكوِّن المنطقي في المدوَّنة الأصولية = استعراض المصنفات الموسوعية التي اعتنت باستيعاب المسائل الشائعة والمستقِرَّة في الكتب المتقدمة، ومن أشهرها موسوعة «البحر المحيط» للزركشي (ت٧٩٤هـ)، والتي استخلصها من مئات الكتب والمصنفات، كما أصبحت عمدة في البحث الأصولي فيمن بَعْدَه.

وعند مراجعة كتاب «البحر المحيط» تبرز جملة من المسائل المنطقية التي أعيد تكييفها في الوسط الأصولي، بحيث ظهرت كأنها جزءٌ عضوي في بنية المادة الأصولية.

---

(١) العقد المنظوم في الخصوص والعموم، للقرافي (١/ ٢٦١).

(٢) المصدر السابق (١/ ٢٦١ ـ ٢٧١).

ومن أبرز المسائل التي عرضها الزركشي (ت٧٩٤هـ):

- مبحث الحد بشروطه وأقسامه ومسائله مع الخلاف[1].
- القسمة المنطقية، وأنواعها وشروطها[2].
- توقف المطلوب التصديقي على مقدمتين[3].
- تقسيم المقدمات إلى موضوع ومحمول، وتبعية النتيجة للمقدمات[4].
- الاستقراء، وأنواعه[5].

وقد كان هذا المسلك خفيّاً في تمرير وتوطين المادة المنطقية في الكيان الأصولي؛ بحيث توّهم البعض خلوَّ بعض المصنَّفات الأصولية التي اعتمدت هذا الأسلوب، كما حصل من الطُّوفي (ت٧١٦هـ) الذي جزم بأن الرَّازي (ت٦٠٦هـ) «لم يذكر في كتبه الأصولية شيئاً من المنطق»[6]، ولعل سبب هذا الوهم؛ طريقة الإدراج والمزج التي سلكها الرازي، حيث لم يُفْرد المباحث المنطقية بشكل متميِّز أو في مقدِّمة بارزة كما صنع الغزالي؛ فوقع الوهم عند الطوفي من هذا الوجه.

أما من الناحية التفعيلية لقواعد وأشكال المنطق؛ فقد حكى المازري (ت٥٣٦هـ) تجربة أصولية معاصرة له في صدر القرن السادس الهجري ـ على الأرجح ـ وصف فيها أن«بعض المتأخرين صنَّف كتاباً

(١) انظر: البحر المحيط، للزركشي (١/ ٩١ ـ ١٠٩).

(٢) المصدر السابق (١/ ١١٠ ـ ١١١).

(٣) المصدر السابق (١/ ١١١ ـ ١١٢).

(٤) المصدر السابق (١/ ١١٢ ـ ١١٣).

(٥) المصدر السابق (٦/ ١٠).

(٦) شرح مختصر الروضة (١/ ١٠١).

أراد أن يردَّ فيه أصول الفقه لأصول علم المنطق...»، إلا أنه لم تتبين معالم هذه التجربة ومدى تأثيرها، لكنها تفيد بوجود تراكم معرفي للتجربة المنطقية في الذهنية الأصولية مما انعكس على محاولات المزج والتطبيق في داخل المضمون الأصولي.

لكن من الممكن ملاحظة ذلك بوضوح في النموذج الأصولي الأكثر تأثيراً في هذه المرحلة، وهو كتاب «المحصول» للرازي، الذي تظهر فيه القدرة التوظيفية العالية التي مارسها فخر الدين الرازي (ت٦٠٦هـ) في وضع أُنْموذج للبحث الأصولي يعتمد المنهجيّة المنطقية في التقرير والاستدلال[1].

ومن ذلك، عناية الرازي (ت٦٠٦هـ) ببحث المسائل وتقريرها على هيئة السبر والتقسيم[2].

ومنه، صياغة الأدلة العقلية في الاحتجاج على القواعد الأصولية على صورة الأشكال المنطقية في القياس، وعرضها ـ أحياناً ـ باسم «الاستدلال بالمعقول».

ومن أمثلة ذلك: استدلاله على أن صيغة (مَنْ) و(مَا) تفيدان العموم لا الاشتراك، بالدليل التالي:

«الأوّل: أن قوله: من دخل داري فأكرمه، لو كان مشتركاً بين

---

(١) وعلى منواله في التفعيل والإعمال النموذجي: الآمدي في كتابه (الإحكام)، انظر في صياغته للعديد من الاستدلالات الأصولية على الشكل المنطقي، مثلاً: (٢/ ٤٦ ـ ٤٧، ٥١ ـ ٥٦، ٦٨، ١١٢، ١٢٥، ١٤٥، ١٤٨، ١٥٤، ٢٧٦، ٣١٨)، (٣/ ٤٤، ٤٨، ١١٥، ١٣٥، ١٣٨، ٢١٩، ٢٨٥)، (٤/ ١٥٣، ١٨٩، ٢١٧، ٢٣٤). وغالباً ما يقدّمها تحت (الاستدلال بالمعقول).

(٢) انظر مثلاً: المحصول، للرازي (١/ ٨٣، ٨٧، ٨٩، ٩٣، ١٠٥، ١٠٩، ١١٢، ١١٦، ١٢٠، ١٥٨، ١٦٧، ١٥٩)، (٢/ ١٩٩، ٣١٧)، (٥/ ٣٢٠، ٣٥٤، ٣٨٠، ٤٠٨).

الخصوص والاستغراق، لما حَسُنَ من المخاطب أن يجري على موجب الأمر إلا عند الاستفهام عن جميع الأقسام الممكنة.

لكنه حَسُن:

فدلَّ على عدم الاشتراك»[1].

فهذا الاستدلال رَكَّبه الرازي (ت٦٠٦هـ) على صورة (القياس الاستثنائي المتصل) أو ما يسمى (بقياس الخُلْف).

مثال آخر: في بحثه حول حجية القياس، أورد من أدلة المخالفين ما صاغه على النحو التالي:

«. . . أمَّا المعقول، فمن وجوه:

الأول: لو جاز العمل بالقياس، لما كان الاختلاف منهيّاً عنه.

لكنَّه منهيٌّ عنه:

فالعمل بالقياس غير جائز»[2].

وهذا أيضاً على صورة القياس الشرطي المتصل[3].

ومن أمثلة الاستدلال على صورة القياس الاستثنائي ـ الشرطي ـ المنفصل (=السبر والتقسيم):

ـ استدلاله على مسألة: أن الأمر المقيّد بالصفة لا يدل على نفيه عما عداه، بقوله: «لنا وجوه. . .

الأوّل: أن الخطاب المقيّد بالصفة لو دلَّ على أنّ ما عداه يخالفه، لدلَّ عليه:

---

(١) المحصول (٢/ ٣٢٥).

(٢) المصدر السابق (٥/ ١٠٦).

(٣) انظر مزيداً من الأمثلة على هذه الصورة: المحصول (٢/ ١٤٢، ٣١٧ ـ ٣١٩، ٣٤٣)، (٥/ ١٢٨، ١٨٢).

إمّا بلفظه أو بمعناه،
لكنَّه لم يدل عليه من الوجهين:
فوجب أن لا يدلَّ عليه أصلاً...»[1].
ـ استدلاله على أن شُكر المُنْعِم غيرُ واجب عقلاً، بقوله:
«وأمّا المعقول، فهو:
أنَّه لو وَجَبَ؛ لوجب إمّا لفائدة أو لا لفائدة.
والقسمان باطلان:
فالقول بالوجوب باطل...»[2].
ومن أمثلة الاستدلال على صورة القياس الاقتراني، ما يلي:
ـ قوله في بحث دلالة المناسبة على العليّة:
«في إقامة الدلالة على أن المناسبة دالّةٌ على العليّة، فنقول:
المناسبة تفيد ظنّ العلية، والظنّ واجب العمل به.
بيان الأوّل من وجهين:
الأوّل: أن الله تعالى شرع الأحكام لمصلحة العباد، وهذه مصلحة:
فيحصل ظنٌّ أنَّ الله تعالى إنما شرعها لهذه المصلحة...»[3].
ـ ويستدل بالمعقول على نفي العبث عن الله تعالى لإثبات أن التشريع وقع لمصلحة، فيقول:

---

(١) المحصول (٢/ ١٣٧).
(٢) المحصول (١/ ١٤٨).
وانظر: لمزيد من الأمثلة (١/ ١٥٤، ١٨٦، ١٨٨، ٢٠٣، ٢٨٣)، (٢/ ٩٤، ١١٦، ١٤٢، ٢٣٣، ٢٣٤، ٢٤٧)، (٥/ ٥٩، ٩٧، ١٢١، ١٧٢، ٣٤٥).
(٣) المصدر السابق (٥/ ١٧٢).

ـ «وأمّا المعقول، فهو أن العبثَ سفهٌ، والسفهُ صفةُ نقصٍ، والنقصُ على الله تعالى محالٌ:

فثبت أنه لابد من مصلحة، وتلك المصلحة يمتنع عودها إلى الله تعالى ـ كما بيّنا ـ؛ فلابدَّ من عودها إلى العبد:

فثبت أن الله تعالى شرع الأحكام لمصالح العباد»[1].

ومن أوجه تفعيل الشكل المنطقي في البحث؛ صياغة أوجه الاستدلال من الأدلة النقلية كآثار الصحابة والإجماع على صورة أشكال القياس كذلك.

ومن أمثلة ذلك:

ـ وجه الاستدلال من آثار الصحابة التي ورد فيها اختلافهم في الرأي مع عملهم بالقياس، فذهب الرازي (ت٦٠٦هـ) إلى صياغة وجه الدلالة على النحو التالي:

«. . . إذا عرفت هذه المسائل، فنقول:

إمّا أن يكون ذهاب كلٍّ واحد منهم إلى ما ذهب إليه: لا عن طريق أو عن طريق.

والأوّل: باطل؛ لأن الذهاب إلى الحكم لا عن طريق: باطل. . .

وأمّا إن ذهبوا إليها عن طريق:

فذلك الطريق: إمّا أن يكون هو العقل أو السمع،

والأوّل: باطل؛ لأن حكم العقل في المسألة شيءٌ واحد، وهو البراءة الأصلية، وهذه أقاويل مختلفة، أكثرها يخالف حكم العقل.

وأمّا الثاني: فلا يخلو؛ إمّا أن يكون ذلك الدليل نصّاً أو غيره:

---

(١) المصدر السابق (٥/ ١٧٣ ـ ١٧٤).

أما النصّ. . . فالقول به باطل؛ لأنهم لو قالوا بتلك الأقاويل لنصٍّ لأظهروه. . .

وإذا بطل ذلك: ثبت أنَّه لأجل القياس»[1].

ـ وعلى نحو هذه الصورة قَرّر الإجماع على استعمال القياس في المسائل الشرعية عند الصحابة[2].

والرازيُّ (ت٦٠٦هـ) بمثل هذه الكثافة المنهجيّة يدشن مرحلة جديدة في منهج البحث الأصولي المتأثر بالمنهجية المنطقية، خاصةً وأنّ كتاب «المحصول» من نقاط التحوّل المؤثرة في حركة التفكير والتدوين الأصولية.

* * *

وبعد هذا التَّجْوال في تاريخ العلاقة بين علمي المنطق وأصول الفقه، فإنه من الممكن قراءة المراحل السابقة على أنها مراحل متطوّرة تاريخياً كما تقدّم، ويمكن قراءتها أيضاً على أنها أنماط متعدّدة في إخراج شكل العلاقة المنطقية بالفكر الأصولي، مع ملاحظة تفاوت الأصوليين في اختيار أحد هذه الأنماط، وإجرائِه أو اعتماده عند التصنيف.

---

(١) المحصول، للرازي (٥/٥٩ ـ ٦١).

(٢) انظر: المحصول (٥/٩٧ ـ ٩٨).



الفصل السادس

آثار علاقة علم أصول الفقه بعلم المنطق

- مدخل: في طبيعة التأثير والتأثر ومقدماتها.
- المبحث الأول: الآثار في الحدود.
- المبحث الثاني: الآثار في المسائل والموضوعات.
- المبحث الثالث: الآثار في منهج البحث.

مدخل

طبيعة التأثير والتأثر ومقدماتها

لفهم طبيعة التأثير والتأثر المرادة بالتتبع في هذا البحث يجدر التنبُّه لحركة وتطورات العلاقات الفكرية والمعرفية على أساس الانصهار الفطري والتلاقح الفكري المطبوع عليه الناس بفعل الفطرة، فمن طبيعة العقول الاستقبال والانفعال الفكري للوارد عليها سواء في حال القبول أو الرفض، وربما تتشكل الذهنية العلمية بمزيج من المؤثرات الورادة عليها متى ما شعرت بقدرتها على التفاعل معها.

إن ملاحظة انتقال المفاهيم وتاريخ الأفكار هي عملية استقرائية وصفية، تُبنى على تتبُّع شواهد الواقع، التي تحكي الصورة بدون تأويل ولاتدخُّل بأثر رجعي، سواءً كان الانتقال بالصورة المباشرة المجردة عن التعديل أو المتطورة بعد التفاعل مع المحيط المستضيف.

وبالنسبة لحركة العلاقة بين علم المنطق وأصول الفقه؛ فإن شواهد الاستقراء الواقعي تثبت انتقال العناصر المنطقية وتفاعلها داخل المجال التداولي للعلوم الإسلامية، خاصة علوم الكلام، والأصول، والنَّحو.

وهذا النتيجة الاستقرائية مبنية على الإقرار بمقدمتين:

الأولى: اختصاص العناصر المنطقية المتداولة في الحقل الإسلامي ـ بين المناطقة والمتكلمين وغيرهم ـ بعلم المنطق من حيث النشأة والتصدير والابتكار، حيث قام علم المنطق على نظم مجموعة من الأفكار والمبادئ القانونية ـ الفطرية أو الموضوعة ـ في منظومة منهجية معيارية، بهدف تحسين آلية البحث والفحص العلمي وتصحيح النَّسق الفكري المنهجي.

الثانية: انتشار هذه المنظومة المنهجية بما فيها من عناصر وأدوات إجرائية عبر الترويج والتأليف والتأثير المنطقي في مختلف العلوم التي اتصلت بعلم المنطق، حيث تسربت المفاهيم المنطقية أو ماتشكَّل أو تفرَّع أو تطوَّر عنها إلى العقل المنهجي الذي يتناول كافة العلوم والمعارف الإنسانية والإسلامية.

وقد جرى البحث وفق منهجية الاستقراء على المدوَّنات الأصولية لرصد والتقاط المسائل والأفكار والمناهج المستوردة أو المتأثرة بعلم المنطق بكافة تطوراته، مع محاولة تتبع كافة التشكلات والتحولات المستفيدة من العقل المنطقي في التدوين الأصولي المتطوّر.

ولتحقيق طبيعة هذه العلاقة: جذراً وامتداداً؛ يجدر التقديم بجملة من المقدمات اللازمة لإدراك واستيعاب قنوات وأشكال التأثير ودرجاته التي نشأت ثم تطورت تاريخياً بين علمي المنطق وأصول الفقه، وهي:

المقدمة الأولى: تأثير النافذة الكلامية في تمرير واستقرار المنهج والمسائل المنطقية في علم أصول الفقه.

المقدمة الثانية: اختراق المنهج والمصطلح المنطقي لبعض العلوم المؤثرة في تشكيل العقل المنهجي الإسلامي.

المقدمة الثالثة: تفاوت التأثير العام والأثر المنهجي بحسب المراحل الزمنية والأشخاص والمذاهب والمدارس.

المقدمة الرابعة: في أصناف الآثار المُتَتَبَّعة وأشكالها.

* * *

(المقدمة الأولى)

تأثير النافذة الكلامية في تمرير واستقرار المنهج والمسائل المنطقية في علم أصول الفقه

وهذه المقدمة تثبت بعد العلم بمقدمتين:

الأولى: تأثر علم الكلام بعلم المنطق، وقد تقدَّم بيان عمق العلاقة التاريخية والمنهجية بين المنطق وعلم الكلام[1].

الثانية: تأثير علم الكلام على علم أصول الفقه، من خلال نقل المتكلمين للآثار الكلامية بمحتوياتها المنهجية والتطبيقية إلى المدوَّنة الأصولية.

ويثبت ذلك من خلال ملاحظة العلاقة التاريخية والمنهجية بين علمي الكلام وأصول الفقه.

حيث شارك المتكلمون المعتزلةُ بالرأي في بعض مسائل أصول الفقه من وقت مبكر، فيما يقارب أوائل القرن الثالث على أقل الأحوال. حيث نُقلت جملةٌ من الآراء الأصولية عن شيخ المعتزلة

(١) انظر: المبحث الثاني من الفصل الثالث.

أبي الهذيل العلّاف[1] (ت٢٣٥هـ)، ثم تلميذه أبي إسحاق النظّام (ت٢٣١هـ) الذائع الصيت في كتب أصول الفقه لآرائه المستغربة والمتداولة في نفي القياس الشرعي، ونفي الإجماع، وغير ذلك[2].

وكذلك صاحبه أبو عثمان الجاحظ (ت٢٢٥هـ) الذي ألّف كتاباً في «أصول الفتيا والأحكام»، وَوصَفه بأنَّه «كتابٌ جامع لاختلاف الناس في أصول الفتيا التي عليها اختلفت الفروع وتضادّت الأحكام، وقد جمعتُ فيه جميع الدعاوى مع جميع العِلَل...»[3].

وفي طبقة أخرى من طبقات المعتزلة؛ تتسع المشاركة وتظهر الآراء الأصولية الكثيرة عند الجُبَّائيينِ: أبي علي (ت٣٠٣هـ)، وابنه أبي هاشم (ت٣٢١هـ)[4]، الذي صنَّف كتاباً مستقلاً في «الاجتهاد»[5].

كما ظهر في هذه الطبقة؛ القول المشتهر أصولياً في نفي المباح وأنه مأمورٌ به عن أبي القاسم الكعبي[6] (ت٣٠٩هـ) وهو من شيوخ المعتزلة[7].

---

(١) انظر: شرح العُمد (٢/ ٢٣٨، ٢٨٠، ٢٩٤).

(٢) انظر: شرح العُمد (١/ ٢٨١)، (٢/ ٦).

(٣) رسائل الجاحظ (١/ ٣١٤).

(٤) انظر لتتبع آرائهما في فهرس: شرح العُمد، للقاضي عبد الجبار (٢/ ٣٩٣، ٣٩٦)، وهو المطبوع باسم أبي الحسين البصري.

(٥) انظر: الفهرست لابن النديم (١/ ١٧٤).

(٦) هو أبو القاسم عبد الله بن أحمد بن محمود البلخي، المعروف بالكعبي، من نظراء أبي علي الجبائي، أصولي، من كبار المتكلمين، توفي سنة (٣٠٩هـ)، وله من التصانيف: الاستدلال بالشاهد على الغائب، المقالات، النقض على الرازي في الفلسفة الإلهية. ينظر: وفيات الأعيان (٣/ ٤٥)، السِّير (١٤/ ٣١٣).

(٧) انظر: التلخيص للجويني (١/ ٢٤٥، ٢٥١)، والمستصفى للغزالي (١/ ١٤٢)، والإحكام للآمدي (١/ ١٢٤)، وقد نسب بعض الأصوليين هذا القول إلى الكعبي وحده.

وقد كانت هناك حركةٌ أصوليةٌ نشطة بين متقدمي المعتزلة، ووقع بينهم خلافٌ مفصَّل في كثير من المسائل، تتبَّعها بالتنصيص والعزو الدقيق: القاضي عبد الجبار الهمذاني (ت٤١٥هـ) في شرحه على العُمد.

أما الأشعرية؛ فقد اشتغلت بالمشاركة في مسائل أصول الفقه منذ عصر المؤسِّس أبي الحسن الأشعري (ت٣٢٤هـ)، حيث لخَّص ابن فورك (ت٤٠٦هـ) مجموع المقالات المنصوصة والمخُرَّجة عن أبي الحسن الأشعري في أبواب مختلفة من علم أصول الفقه[1].

وعندما جاء الطور الذي تأسَّس فيه علم أصول الفقه في شكله الشمولي: اشترك نُظَّار علم الكلام في صناعته وبناء أركانه التي هيمنت على تاريخ العلم الأصولي فيما بعد.

ويؤكد الزركشي (ت٧٩٤هـ) ـ بصيغة استقرائية ـ الدَّور التأسيسي الذي تشارك فيه طرفا علم الكلام البارزان: المعتزلة والأشاعرة، فيقول في أثناء استعراضه لتاريخ التحوّلات في علم أصول الفقه:

«... حتى جاء القاضيان: قاضي السُنَّة أبو بكر بن الطيِّب، وقاضي المعتزلة عبد الجبار، فوسَّعا العبارات، وفكَّا الإشارات... واقتفى الناس بآثارهم، وساروا على لاحِبِ نارهم...»[2].

فيُلحظ أن الزركشيَّ (ت٧٩٤هـ) ينصُّ على مستويين من المشاركة:

الأول: التأسيس العلمي والمنهجي لمرحلة جديدة من علم أصول الفقه، وهو الذي أشار إليه بقوله: وسعَّا.. وفكَّا.. وبيَّنا.. ورفعا الإشكال.

---

(١) انظر: مجرّد مقالات الأشعري، لابن فورك (ص١٩٠ ـ ٢٠٢).

(٢) البحر المحيط (١/٦).

والثاني: التأثير الواسع الانتشار فيمن بعدهم، والذي أشار إليه بقوله: «واقتفى الناس آثارهم».

ويؤكد ابن خلدون (ت٨٠٨هـ) عمق تأثير مصنفات المتكلمين في بناء حركة التدوين في علم أصول الفقه من خلال الأركان الأربعة لهذا العلم؛ فيقول: «.. وعُنِيَ الناسُ بطريقة المتكلمين فيه، وكان من أحسن ما كتبه المتكلمون: كتاب البرهان لإمام الحرمين، والمستصفى للغزالي؛ وهما من الأشعرية. وكتاب العُمد لعبد الجبار، والمعتمد لأبي الحسين البصري؛ وهما من المعتزلة. وكانت الأربعة قواعد الفنِّ وأركانه»[1].

وهذا فيه تأكيد أيضاً على حصول العناية بكتب المتكلمين، والتمكن من التأثير الواسع حتى أصبحت كتبهم كالقواعد والأركان لعلم أصول الفقه.

وقد أبان القاضي عبد الجبار المعتزلي (ت٤١٥هـ) عن حاجة المتكلِّم للعناية بأصول الفقه، وذلك حينما استعرض جملة وافرة من الأبحاث الأصولية في موسوعته الكلامية «المغني»، فقال: «... وإنما نذكر الآن جُمَل الأدلة لوقوع الحاجة إليها في باب معرفة أصول الشرائع، والوعد والوعيد، والأسماء والأحكام، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، والإمامة؛ لأن هذه الأبواب أصلها الأدلة الشرعية، فلابد من بيان أصولها»[2].

كما كانت ساحات المصنفات الأصولية ميداناً آخر لإدارة الصراع العقائدي/الكلامي بين الأشاعرة والمعتزلة. ويتصدر هذا

(١) المقدّمة (٣/ ١٠٦٥).

(٢) المغني في أبواب التوحيد والعدل (١٧/ ٩٢).

الباب شيخ الأشعرية في أصول الفقه: أبو بكر بن الطيب الباقلاني (ت٤٠٣هـ) الذي أدار عامة كتابه الأصولي (التقريب والإرشاد)[١] على مناقضة الآراء الأصولية للمعتزلة، أو ما انبنى منها على أساس كلامي، مما جعله يستدعي جملة وافرة من المسائل الكلامية في كتب أصول الفقه لتصفية الحسابات الأصولية المتعلقة بها.

ومن جهة أخرى، فقد ساهمت فكرة الإمداد الكلامي لأصول الفقه ـ التي أطلقها الجويني (ت٤٧٨هـ) في برهانه[٢] ـ في تصعيد العناية الفائقة بأصول الفقه من قِبَل المتكلمين، عن طريق إكثارهم من ذكر مواد الكلام ومسائله استتباعاً لفكرة التكميل والإمداد، وقد أشار الطوفيُّ (ت٧١٩هـ) لتأثيرهذه الفكرة بقوله: «... ولهذه الشُّبهة؛ أكثر قومٌ مِن ذكر المنطق، والعربيّة، والأحكام الكلامية؛ لأنها من موادّه ومكمِّلاته»[٣].

وقد تسرَّب هذا المفهوم ـ الصِّلة البنائية بين الكلام وأصول الفقه ـ إلى المدرسة الحنفية في أصول الفقه مع غلبة النزعة الفقهية عليها، كما عبّر عن ذلك أحد أبرز الأصوليين الأحناف: علاء الدين السمرقندي[٤] (ت٥٣٩هـ)، حيث يقول:

«إن علم أصول الفقه والأحكام: فرعٌ لعلم أصول الكلام،

---

(١) قلتُ: في الجزء المطبوع من الكتاب أكثر من ستين موضعاً يتتبع فيها الباقلاني آراء المعتزلة نقداً ورداً. ويضاف على ذلك ما لخّصه عنه الجويني في (التلخيص).

(٢) انظر: البرهان (١/ ٧٧).

(٣) شرح مختصر الروضة (٣/ ٤٥٩).

(٤) هو محمد بن أحمد بن أبي أحمد أبو منصور، علاء الدين السمرقندي الحنفي، فقيه، أصولي، توفي سنة٥٣٩هـ)، من تصانيفه: مختلف الرواية، تحفة الفقهاء، شرح التأويلات، وغيرها.
ينظر: الجواهر المضية (٢/ ٦)، الفوائد البهية (ص١٥٨).

والفرع ما تفرَّع من أصله، وما لم يتفرع منه فليس من نَسْله، وكان من الضرورة: أن يقع التصنيف في هذا الباب على اعتقاد مُصنِّف الكتاب، وأكثر التصانيف في أصول الفقه لأهل الاعتزال المخالفين لنا في الأصول، ولأهل الحديث المخالفين لنا في الفروع»[1].

ويُلاحظ تطوّر المفهوم؛ إلى لزوم بناء التصنيف منهجاً واختياراً على الأساس العقائدي للمصنِّف.

وقد شاع بين ثُلَّة من المتكلمين التأليفُ في الأصلين «أصول الدين وأصول الفقه»، كالقاضي عبد الجبار الهمذاني (ت٤١٥هـ)، والباقلاني (ت٤٠٣هـ)، وأبي الحسين البصري (ت٤٣٦هـ)، والجويني (ت٤٧٨هـ)، والغزالي (ت٥٠٥هـ)، والرازي (ت٦٠٦هـ)، والآمدي (ت٦٣١هـ)، والبيضاوي (ت٦٨٥هـ)، والصفي الهندي (ت٧١٥هـ)، والعَضُد الإيجي (ت٧٥٦هـ)، والسَّعد التفتازاني (ت٧٩١هـ)، والسيِّد الجرجاني (ت٨١٦هـ)، وغيرهم[2].

كما نصّ الغزالي (ت٥٠٥هـ) على مدى التوغل الكلامي ـ فيمن قبله ـ في الوسط الأصولي بدافع غلبة الطبع والعلم المألوف. والذي تجلى التجاوز فيه في إضافتين:

الأولى: إضافة مسائل نظرية تختص بالمنهج الكلامي، كمسائل أقسام العلوم، والأدلة، والنظر ونحوها.

الثانية: إضافة أصول كلامية إلى المدوَّنة الأصولية، تختص بالبحث الكلامي، ولا يظهر وجهها في علم أصول الفقه[3].

---

(١) ميزان الأصول، للسمرقندي (١/ ٩٧).

(٢) انظر مثلاً: المسائل المشتركة، للعروسي (ص١٤ ـ ١٥).

(٣) انظر: المستصفى (١/ ٤٢ ـ ٤٣).

وتَنْتُج هذه الإضافات بشكل طبعي تبعاً للاطراد المنهجي والنفسي المتشكِّل عن الممارسات العلمية الكلامية، والتي يؤكد الغزالي تأثيرها في المنهج بقوله: «... فمن مارس علم الكلام ناسَبَ طبعُهُ أنواعاً من الأدلة يتحرّك بها ظنُّه، لا يناسب ذلك طبع من مارس الفقه»[1].

وهذا ما سبق التنبيه عليه عند أبي الحسين البصري (ت٤٣٦هـ) في مقدمة «المعتمد» في نقده لمنهج شيخه القاضي عبد الجبار (ت٤١٥هـ) في إيراد مسائل من «دقيق الكلام»، ليس محلّها أصول الفقه، ولا تظهر الحاجة لها في مقدماته[2].

ويؤكد ابن تيمية (ت٧٢٨هـ) البناء المنهجي في أصول الفقه عند المتكلمين وفق المنهج الكلامي؛ بقوله في أثناء حديثه عن المتكلمين: «ثم إنهم صَنَّفوا في أصول الفقه، وهو علم مشترك بين الفقهاء والمتكلمين؛ فبَنَوْه على أصولهم الفاسدة»[3].

وهذا البناء المنهجي يتضمن استدعاء الأصول والآثار المصاحبة والمتقدمة، التي امتزجت في المجال الكلامي، وكوَّنت نفسيَّة الباحث المتكلم وفق الطبيعة الثانية التي اعتاد عليها، «فكثيرٌ ممن تعوَّد البحث والنظر صارت عادةُ نفسه كالطبيعة له، لا يَعرف ولا يَقبل ولا يسلِّم إلا ما حصل له بعد بحثٍ ونظر، بل وجدلٍ ومنعٍ ومعارضة»[4]، «وبعض الناس يكون الطريق كلَّما كان أدق وأخفى وأكثر مقدمات وأطول كان أنفع له؛ لأن نفسه اعتادت النظر الطويل

---

(١) المستصفى (٢/٤١٣).

(٢) انظر: المعتمد (١/٧).

(٣) الاستقامة، لابن تيمية (١/٥٠).

(٤) الرد على المنطقيين، لابن تيمية (ص٣٧٤).

في الأمور الدقيقة... ومثل هذا قد يُستعمل معه الطريق الكلامية والمنطقية وغيرها لمناسبتها لعادته»[1].

وهكذا تشكلت النفسيّة المنهجية الكلامية، وانعكست على النَّقل والتأثير العفوي والتلقائي، ربما لا عن وعي تام وقصد، ثم انتقل التأثير «بالمشاكلة النفسيّة» إلى تمرير المنهج في علم أصول الفقه.

ونتيجة هذه المقدِّمة: حصولُ امتزاج المؤثر المنطقي بالمؤثر الكلامي، حيث كان علم الكلام كالقناة الناقلة للأثر المنطقي في علم أصول الفقه؛ بل ساهم في نفوذ المادة المنطقية في عدد من العلوم الإسلامية بمنهجه ورجاله.

فقد احتضن علم الكلام جملة من المبادئ والنظريات المنطقية، ومزجها ومارسها في الوسط الكلامي حتى أصبحت جزءاً منه، وتفاعل معها المتكلمون نقداً وتفعيلاً وتطويراً، ثم نقلاً وتأثيراً في سائر علوم الشريعة.

وما استقر عند المؤرخين من استتباب منهج خاص للمتكلمين في تدوين أصول الفقه: فإنما هو ذلك المنهج المتأثر بمجموعة من العناصر المنطقية، وخصائص المنهج المنطقي كالتجريد في النظر ونحو ذلك. وهذا المنهج هو المنتقل عبر نافذة علم الكلام إلى علم أصول الفقه، لكن برسم «منهج المتكلمين». وهو في جوهره متضمنٌ للمنهاج المنطقي وبعض مسائل علم المنطق.

ومن النماذج الدالَّة على تنفُّذ المنطق في أصول الفقه عن طريق بوابة علم الكلام: إدراجُ جمعٍ من الأصوليين المسائل المنطقية تحت

---

(١) المصدر السابق (ص٢٢٣).

مسمى «المبادئ الكلامية» كالآمدي[1] وغيره. مما أثار استنكار بعض الأصوليين كمؤلِّف «التحرير في أصول الفقه»[2]، وشارحه، بقولهم عن المقدمات المنطقية: «وتسمية جمع من الأصوليين كالآمدي ومن تبعه لها؛ أي: للمقدمات المنطقية، أو مباحث النظر: مبادئ كلامية بعيدٌ، لأنها ليست من الكلام...»[3].

بل تجاوز فهم بعض الأصوليين في توجيه هذا الصنيع من إيراد القواعد المنطقية تحت مسمى «المبادئ الكلامية»: كما حصل مع ابن الحاجب (ت٦٤٦هـ) في منتهاه ومختصره، حينما ذكر مبادئ علم أصول الفقه وأبان فيها عن حدِّه وفائدته واستمداده من الكلام والعربية والأحكام[4]، ثم سرد القواعد المنطقية كما هي في علم المنطق. فعلَّق العَضُد الإيجي (ت٧٥٦هـ) على ترتيب وتصنيف ابن الحاجب بقوله: «.... لما كان استمداده من المواضع الثلاثة؛ كانت مبادؤه منها فشرع في ذكرها، وهذه هي مبادئ الكلام»[5].

فالإيجي (ت٧٥٦هـ) يُفسِّر وجه المناسبة في إدراج المقدمة المنطقية في المبادئ، ويربطها بالمصدر الكلامي ويصنفها تحت المبادئ الكلامية.

وتابع بعض الأصوليين هذا التوجيه وانتقدوه، كما فعل أبو الثناء الأصفهاني (ت٧٤٩هـ) في بيانه على مختصر ابن الحاجب فقال:

---

(١) انظر: الإحكام (١/ ٩).

(٢) انظر: التحرير، لابن الهمام (ص٧).

(٣) تيسير التحرير، لأمير بادشاه (١/ ٢٤).

(٤) انظر: منتهى الوصول لابن الحاجب (ص٥ ـ ١٦). وانظر: مختصر المنتهى (١/ ٢٠٧ ـ ٢٢٣).

(٥) شرح العضد على مختصر ابن الحاجب (ص١١).

«وإنما ابتدأ بها [أي المبادئ الكلامية]؛ لأنه لما ذكر أن استمداده من الكلام والعربية والأحكام، أراد أن يبيِّن ما يُستمد منه على الترتيب، فبدأ بالكلام.

وفيه نظر؛ لأن بحث الدليل والقواعد المنطقية غير مخصوص بالكلام. ونسبته إلى الكلام كنسبته إلى الأصول؛ لأن المنطق آلةٌ لجميع العلوم الكسبيّة»(1).

والمحصَّل من هذا؛ تأكيد التداخل المنهجي بين الكلام والمنطق، وتأكيد نافذية المبادئ المنطقية عبر علم الكلام إلى الكتب والمدوَّنات الأصولية.

* * *

(1) بيان المختصر، للأصفهاني (1/33)، وانظر: الردود والنقود، للبابرتي (1/115)، وحاشية الجرجاني على شرح العَضُد الإيجي (1/38).

(المقدمة الثانية)

اختراق المنهج والمصطلح المنطقي لبعض العلوم المؤثِّرة في تشكيل العقل المنهجي العلمي الإسلامي

ويتجلَّى هذا الاختراق المنهجي في علوم اللغة العربية، وعلم النَّحو على الأخص، وهو العلم الذي يتكامل مع كافة العلوم الشرعية في تأسيسها وإمدادها.

كما أن علوم اللغة العربية هي القاعدة البيانية التي تتكئ عليها كافة العلوم الشرعية لعلاقتها بالنص الشرعي المُنزَّل بلسان العرب المبين. لذلك كانت هذه العلوم هي أقرب العلوم إلى الوجدان والمنهج في علوم الشريعة، والأكثر تأثيراً فيها.

ونتيجة لهذا التداخل البنيوي؛ فإن علوم اللغة العربية، وعلم النحو بالتحديد: سيؤثر في تشكيل العقل العلمي بحسب المضامين والآثار المُحمَّل بها، ومن ثَمَّ قد تنتقل إلى العلوم التي يتشارك معها كعلم أصول الفقه.

وثمّة العديد من الشواهد التاريخية التي تُثبت حصول التأثير

العلمي المبكر بين علوم الأوائل (= المنطق والفلسفة) وعلوم اللغة العربية، وعلى الأخصّ علم النحو.

ومن أقدم المنقولات في هذا الباب:

• ما وصف به ثعلب[1] (ت٢٩١هـ) الخطاب العلمي الذي يقدِّمه أحد الأئمة المؤسسين لعلم النحو واللغة أبو زكريا الفَرَّاء[2] (ت٢٠٧هـ)، فيقول: «وكان الفرَّاء يتفلسف في تأليفاته ومصنفاته، يعني: يسلك في ألفاظه كلام الفلاسفة»[3].

والمراد أنه تابع الفلاسفة في منهجهم وأداتهم البحثية وهي علم المنطق. وليس المراد الآراء والمسائل الفلسفية؛ لأنها تتباين مع الآراء النَّحوية واللغوية في الموضوع.

كما وضع الفرَّاء (ت٢٠٧هـ) كتاباً في الحدود النحوية[4].

وهذا الجنس من التأثر في الزمن المبكر يفيد نشوء علاقة متقدمة من حدود أواخر القرن الثاني الهجري، على الأقل.

كما أن طبيعة العلاقة تجاوزت المعرفة الأوّلية أو المطالعة العارضة إلى درجة أعمق بالتأثر في اللسان والخطاب في التأليف، بل والمتابعة على المنهج في وضع التصانيف، كما في منهجية الحدود وتطبيقها على المفاهيم النحوية.

---

(١) هو أحمد بن يحيى بن زيد البغدادي، أبو العباس ثعلب، أحد أئمة اللغة والنحو على طريقة الكوفيين، وله معرفة بالقراءات، توفي سنة (٢٩١هـ)، من تصانيفه: الفصيح، اختلاف النحويين، معاني القرآن، وغيرها. ينظر: البُلغة (ص٦٥)، طبقات المفسرين (١/ ٤٢).

(٢) هو يحيى بن زياد بن عبد الله بن مروان الديلمي، كنيته أبو زكريا، ويعرف بالفراء، أحد أئمة اللغة والنحو على طريقة الكوفيين، توفي سنة (٢٠٧هـ)، ومن تصانيفه: معاني القرآن، المقصور والممدود، وغيرها. ينظر: البلغة (ص٢٣٨)، طبقات المفسرين (١/ ٢٨).

(٣) الفهرست، لابن النديم (١/ ٦٦).

(٤) انظر: الفهرست (١/ ٦٧).

• ويصنِّف ابن قتيبة[1] (ت٢٧٦هـ) أحوال الكُتَّاب والمثقفين في عصره، فيقول: «...فأبعد غايات كاتبنا في كتابته أن يكون حَسَن الخطِّ قويم الحروف، وأعلى منازل أديبنا أن يقول من الشعر أبياتاً في مدح قَيْنةٍ أو وصف كأس، وأرفع درجات لطيفنا أن يطالع شيئاً من تقويم الكواكب، وينظر في شيء من القضاء وحَدِّ المنطق....»[2].

فأصبح من عادة المثقفين والقُرّاء والمتعلمين أن يتناولوا علم المنطق بالنظر والدراسة، وأصبح من ضمن التقاليد العلمية الجارية في برنامج طلاب العلم في تلك المرحلة المتقدمة.

ويضيف ابن قتيبة (ت٢٧٦هـ) معلِّقاً على شيوع القول المنطقي والفلسفي في لسان وخطاب بعض أدباء وعلماء ذلك العصر، فيقول: «... فإذا سَمع الغُمْرُ والحَدَث الغِرُّ قولَه: الكون والفساد، وسَمْعَ الكيان، والأسماء المفردة، والكيفيَّة والكميَّة والزمان، والدليل، والأخبار المؤلفة: راعَهُ ما سمع، فظنَّ أن تحت هذه الألقاب كلَّ فائدة وكلَّ لطيفة.

فإذا أراد المتكلِّم أن يستعمل بعض تلك الوجوه في كلامه كانت وَبالاً على لفظه، وقيْداً للسانه، وعِيّاً في المحافل، وعُقْلةً عند المتناظرين»[3].

هذا المشهد الذي يقدِّمه ابن قتيبة (ت٢٧٦هـ) يُمثِّل رصداً

---

(١) هو عبد الله بن مسلم بن قتيبة أبو محمد الدِّينوري، وقيل: المروزي، الكاتب، الإخباري، الأديب، من أئمة اللغة، صاحب فنون، توفي سنة (٢٧٦هـ)، من تصانيفه: غريب القرآن، عيون الأخبار، أعلام النبوة، وغيرها. ينظر: السير (١٣/٢٩٦)، البلغة (ص١٢٧).

(٢) أدب الكاتب، لابن قتيبة (ص٦).

(٣) المصدر السابق (ص٧ ـ ٨).

لظاهرة علمية منتشرة في الوسط العلمي، تفيدُ وجودَ حالة استقطاب وتفعيل وإعمال للمصطلح والمنهج المنطقي والفلسفي، وهذا سيساهم بدوره في تشكيل اللغة والعقل المنهجي والعلمي الذي سيتبناه ويتأثر به جملةٌ وافرة من المعتنين بالعلوم العربية والشرعية لكثرة المشتركات بينهما.

ومنذ منتصف القرن الثالث الهجري إلى صدر القرن الرابع وما تلاه: أخذت وتيرة علاقة النحاة واللغويين بالمنهج المنطقي والمناطقة بالتصاعد، وبدأ الدرس المنطقي بالتشكُّل متأثراً بالمنطق مسائل ومنهجاً[1].

كما أخذت المسائل المنطقية المباشرة المنقولة طريقها إلى مصنَّفات النَّحو منذ أوائل القرن الرابع ـ حسب المطبوع ـ كما في كتاب «الإيضاح في عِلَل النَّحو»[2] للزجَّاجي[3] (ت٣٣٧هـ)، الذي أثبتَ ظاهرة تأثر جماعة من النحويين بالوضع المنطقي، حيث قال معلِّقاً على بعض الحدود المذكورة في حدِّ (الاسم): «... وليس هذا من ألفاظ النَّحويين ولا أوضاعهم، وإنما هو من كلام المنطقين وإن كان قد تعلَّق به جماعةٌ من النحويين...»[4].

---

(١) انظر في تطورات نظرية الحد المنطقي في الدرس النَّحوي:
ـ بين النحو والمنطق وعلوم الشريعة، عبد الكريم الأسعد (ص١١١ ـ ١١٦).
ـ الثقافة المنطقية في الفكر النحوي، محيي الدين محسّب (ص٥٥ ـ ١١٥).

(٢) انظر: الإيضاح في علل النحو، للزجاجي (ص٤٦ ـ ٤٨).

(٣) هو عبد الرحمن بن إسحاق النهاوندي أبو القاسم النحوي الزَجَّاجي، نسبة إلى الزجّاج لتتلمذه عليه، توفي سنة (٣٣٧هـ) أو (٣٤٠هـ)، نحوي، لغوي، وأديب، من تصانيفه: الجُمل في النحو، شرح خطبة أدب الكاتب، شرح أسماء الله الحسنى، وغيرها. ينظر: البُلغة (ص١٣١)، الوافي بالوفيات (١٨/ ٦٧).

(٤) الإيضاح في علل النحو (ص٤٨).

ومما يبين تطوُّر العلاقة في تلك المرحلة المبكرة: اتصال عددٍ من روّاد وعلماء النَّحو واللغة بعلم المنطق، وتأثرهم بالمنهج المنطقي.

ومن أبرزهم:

ـ أبو العباس ثعلب (ت٢٩١هـ)، الذي صنَّف كتاب «المصون في النحو» وجعله حدوداً، ووضع كتاباً في (حدِّ النحو)[١].

ـ أبو الحسن ابن كيسان[٢] (ت٣١٠هـ) الذي تأثر في وضع الحدود بكلام المناطقة بحسب إفادة الزجَّاجي (ت٣٣٧هـ)[٣]. وله كتاب في (حدّ الفعل والمفعول به)[٤].

ـ الزجَّاج[٥] (ت٣١١هـ) الذي يظهر في نصوص منقولة عنه صياغة الحدِّ على هيئة منطقية[٦].

ـ أبو بكر ابن السَّرّاج[٧] (ت٣١٦هـ)، وهو من روّاد النُّحاة

---

(١) انظر: الفهرست لابن النديم (١/ ٤٧).

(٢) هو محمد بن أحمد بن كيسان أبو الحسن، من أئمة اللغة والنحو، كان مائلاً إلى مذهب البصريين، وكان أبو بكر ابن الأنباري ينتقصه ويقول: خلط المذهبين، توفي سنة (٢٩٩هـ) أو (٣١٠هـ)، من تصانيفه: المهذَّب في النحو، غلط أدب الكاتب، في علل النحو. ينظر: البلغة (ص١٨٣)، الوافي بالوفيات (٢/ ٢٤).

(٣) انظر: الإيضاح (ص٥٠).

(٤) انظر: الفهرست، لابن النديم (١/ ٨١).

(٥) هو إبراهيم بن السَّري بن سهل أبو إسحاق البغدادي النحوي، أحد أئمة النحو واللغة، وله معرفة بالقراءات، توفي سنة (٣١١هـ)، من مصنفاته: معاني القرآن، فَعَل وأَفعل. ينظر: معجم الأدباء (١/ ٨٢)، البُلغة (ص٤٥).

(٦) انظر: الثقافة المنطقية في الفكر النحوي، محيي الدين محسّب (ص٧٣).

(٧) هو محمد بن السَّري أبو بكر بن السَّرّاج النحوي، كان أحد العلماء المذكورين وأئمة النحو المشهورين، وإليه انتهت الرياسة في النحو بعد المبرِّد، توفي سنة (٣١٦هـ)، من تصانيفه: الأصول، احتجاج القراء، المواصلات والمذكرات، وغيرها. ينظر: معجم الأدباء (٥/ ٣٤١)، البُلغة (ص١٩٧).

الذين اشتغلوا بتحصيل علم المنطق عن مصادره المتخصصة، حيث ثبت بأن له علاقة خاصة بالمعلم الثاني الفارابي (ت٣٣٩هـ)، فقد نُقل بأن «الفارابي كان يجتمع بأبي بكر ابن السرّاج فيقرأ عليه صناعة النحو، وابن السرَّاج يقرأ عليه صناعة المنطق»[١].

وقد صرَّح ابن السرَّاج (ت٣١٦هـ) باشتغاله البالغ بعلم المنطق عن علم النحو، وعاتبه على ذلك الزجّاج فانتصح، ثم عاد إلى علم النحو وصنَّف فيه[٢].

وفي هذه الرواية إفادة من السرَّاج نفسه بأنه عاد إلى التصنيف في النحو بعد الاشتغال والإتقان لعلم المنطق.

وكان لهذه العلاقة الحميمة انعكاسها المنهجي على الإنتاج العلمي في علم النحو لابن السرَّاج (ت٣١٦هـ)، وظهر في خطابه مجموعة من الملامح التي تفيد استقرار المقولات المنطقية في منهج النَّظر لديه[٣].

- الزجَّاجي (ت٣٣٧هـ)، الذي يقرِّر في (إيضاحه) نظرية الحد المنطقية على شرط المناطقة بالاختصار[٤]، كما يظهر استحضاره لظاهرة التأثير المنطقي الحاصلة في الآراء النَّحوية، ويحاول التفريق بين وضع النحويين ووضع المناطقة أو من تأثر بهم[٥].

- أبو سعيد السِّيرافي (ت٣٦٨هـ)، يصفه الزُّبَيدي[٦] (ت٣٧٩هـ)

---

(١) عيون الأنباء، لابن أبي أُصيبعة (٣/ ٢٢٧).

(٢) انظر: الفهرست (١/ ٦٢).

(٣) انظر: الثقافة المنطقية (ص٥٧ ـ ٦٣).

(٤) انظر: الإيضاح، للزجاجي (ص٤٦ ـ ٤٧).

(٥) المصدر السابق (ص٤٨ ـ ٨٠).

(٦) هو محمد بن الحسن الزُّبيدي النحوي أبو بكر الأندلسي الإشبيلي، عالم بالنحو واللغة =

في طبقات النَّحويين واللغويين بقوله: «... وينتحل العلم بالمجَسْطي وإقليدس والمنطق... وهو معتزلي من أصحاب الجُبّائي»[1].

ومن المؤكد بأن هذا التكوين العلمي سيؤثر في المنهج العلمي للسِّيرافي (ت٣٦٨هـ) في دَرسه النَّحوي[2]. وفي هذا النقل أيضاً إشارة للعلم أو المذهب الوسيط، وهو المذهب الكلامي المعتزلي، الذي ساهم في التقارب بين علوم الشريعة واللغة وعلوم المنطق والفلسفة.

ـ علي بن عيسى الرُّمَّاني[3] (ت٣٨٤هـ)، من أشهر الشخصيات المشتهرة بالانتماء للمنهج المنطقي، والطرح الفلسفي، بشهادة ياقوت الحَمَوي[4] (ت٦٢٦هـ) عنه بقوله: «... وكان يمزج كلامه في النَّحو بالمنطق، حتى قال أبو علي الفارسي[5] (ت٣٧٧هـ): إن كان النحو ما

= والأخبار، توفي سنة (٣٧٩هـ)، من تصانيفه: مختصر العين، ما تلحن فيه العامة، الأبنية.

ينظر: معجم الأدباء (٥/ ٣٢٩)، البُلغة (ص١٩٤).

(١) طبقات النحويين واللغويين، للزُّبيدي (ص١١٩).

(٢) انظر للعقلية المنطقية في أطروحات السِّيرافي: الثقافة المنطقية في الفكر النحوي (ص٧٤ ـ ٨٢).

(٣) هو علي بن عيسى بن علي بن عبد الله النحوي أبو الحسن الرُّمّاني، إمام في اللغة والنحو، توفي سنة (٣٨٤هـ)، من تصانيفه: الحدود، معاني الحروف، شرح الموجز.

ينظر: معجم الأدباء (٤/ ١٩١)، البُلغة (ص١٥٤).

(٤) هو ياقوت بن عبد الله أبو الدرّ شهاب الدين الرومي، مولى عسكر الحموي، السفّار النحوي الإخباري المؤرخ، الأديب، توفي سنة (٦٢٦هـ)، من تصانيفه: معجم البلدان، المشترك وضعاً والمختلف صقعاً، المبدأ والمآل في التاريخ. ينظر: السير (٢٢/ ٣١٢)، شذرات الذهب (٥/ ١٢١).

(٥) هو الحسن بن أحمد بن عبد الغفار بن سليمان بن أبان أبو علي الفارسي الفَسَوي، برع في النحو وانتهت إليه رئاسته، عالم بالقراءات، وكان متهما بالاعتزال، توفي =

يقوله الرُّمّاني فليس معنا منه شيء، وإن كان النحو ما نقوله نحن فليس معه منه شيء»[1].

كما أشار ياقوت الحَمَوي إلى تعدد تصانيفه في العلوم، حتى في علم الكلام على رأي المعتزلة كذلك[2].

وامتدَّ التمركز المنهجي لعلم المنطق في تكوين الخطاب اللغوي والنَّحوي حتى سار إلى البيئات العلمية البعيدة كالأندلس، والتي كانت من أشدِّ الأوساط محاربة للمنطق وعلوم الأوائل. ويشهد لهذه الحالة أحد كبار أهل اللغة: ابنُ سِيْدَة[3] (ت٤٥٨هـ) في كتابه «المُحكَم» في اللغة، بعدما سرد مراجع كتابه وما احتواه، واحتمال وقوع الغلط في رأيه، فقال معتذراً؛ ومبيِّناً تكوينه المنهجي: «...وذلك أني أجدُ علم اللغة أقلَّ بضائعي وأيسر صنائعي؛ إذا أضفته إلى ما أنا بِهِ من علم حقيقِ النَّحو، وحُوشيِّ العَروض، وخفيِّ القافية، **وتصوير الأشكال المَنطقية**، والنَّظر في سائر العلوم الجدلية، والتي يمنعني من الإخبار بها نبوُّ طباع أهل الوقت، وما هم عليه من رداءة الأوضاع والمقت...»[4].

ومشهدٌ آخر يرويه ابن السِّيْد البَطْلَيُوسي[5] (ت٥٢١هـ) بقوله:

= سنة (٣٧٧هـ)، من تصانيفه: الحجة في القراءات، الإيضاح والتكملة، الإغفال. ينظر: معجم الأدباء (٢/ ٣١٣)، البُلغة (ص٨٠).

(١) معجم الأدباء، لياقوت الحموي (٤/ ١٨٢٦).

(٢) معجم الأدباء (٤/ ١٨٢٦).

(٣) هو علي بن إسماعيل بن سيده أبو الحسن اللغوي، الضرير، كان مع إتقانه لعلم الأدب والعربية متوفراً على علوم الحكمة، توفي سنة (٤٥٨هـ)، من تصانيفه: شرح إصلاح المنطق، الأنيق في شرح الحماسة، شاذ اللغة. ينظر: معجم الأدباء (٣/ ٥٤٤)، البلغة (ص١٤٨).

(٤) المُحكم والمحيط الأعظم، لابن سيدة (١/ ٤٩).

(٥) هو أبو محمد عبد الله بن محمد بن السِّيد البَطْلَيوسي، كان عالماً باللغات والآداب =

«وقع البحث بيني وبين رجل من أهل الأدب في مسائل نحوية؛ فجعل يُكثر من ذكر المحمول والموضوع والألفاظ المنطقية، فقلت له: صناعة النحو يستعمل فيها مجازات ومسامحات لا يستعملها أهل المنطق..»[1].

وهذه الإفادة تؤكد استقرار التأثير في المصطلح والخطاب العلمي في علم النَّحو واللغة.

ومما يشهد لحضور المنهج المنطقي في الذّهنية العلمية النقدية عند النحاة وأهل اللغة: التفسير الذي قدَّمه الإمام اللغوي ابن فارس (ت٣٩٥هـ) لتعريف سيبويه[2] (ت١٨٠هـ) لمصطلح (الاسم)، فقال «فأمَّا الاسم، فقال سيبويه: الاسم نحو رجلٍ وفرس. وهذا عندنا تمثيل، وما أراد سيبويه به التحديد....»[3]. فابن فارس هنا يستحضر الفرق بين التعريف بالتمثيل والتعريف بالحد حتى يميّز نوع التعريف الذي قام به سيبويه، ويعتذر به عنه لمن أراد أن ينقد تعريفه بناء على القانون المنطقي في الحد.

ثم مع تطوّر الصناعة العلمية وتراكم البحث أصبح الحد النحوي خاصة من أظهر الصور التي يتجلّى فيها الأثر المنطقي؛ إذ لا تكاد

= متبحراً فيهما، توفي سنة (٥٢١هـ)، من تصانيفه: الاقتضاب في شرح أدب الكتاب، الحُلل على أبيات الجمل، إثبات النبوات، وغيرها. ينظر: السير (١٩/ ٥٣٢)، بغية الوعاة (٢/ ٥٥).

(١) انظر: المسائل والأجوبة، نقلاً عن: صون المنطق للسيوطي (ص٢٠٠).

(٢) هو عمرو بن عثمان بن قنبر مولى بني الحارث بن كعب أبو بشر ويقال أبو الحسن، توفي سنة (١٨٠هـ)، إمام النحاة، وشيخ العربية، اشتهر بكتابه في النحو، فصار يعرف بالكتاب، وعليه عوّل من بعده من النحاة. ينظر: معجم الأدباء (٤/ ٤٩٩)، البلغة (ص١٦٣).

(٣) الصاحبي، لابن فارس (ص٨٩).

تجد حدّاً نحوياً لم يتناوله النحويون بالشرح، والنقد من وجهة نظر منطقية، حتى احتاج شُرَّاح النحو إلى التقديم بالمبادئ المنطقية الكاشفة عن منهجية الوضع والنقد، كما فعل ابن يعيش النَّحوي (ت٦٤٣هـ)، حينما أراد شرح حدِّ (الكلمة) الذي وضعه الزمخشري (ت٥٣٨هـ)، فقال: «اعلم أنهم إذا أرادوا الدلالة على حقيقة شيء، وتمييزه من غيره تمييزاً ذاتياً حدُّوه بحدٍّ؛ يُحَصِّل لهم الغرض المطلوب، وقد حدَّ صاحب الكتاب (الكلمة) بما ذكر، وهذه طريقة الحدود...»[1].

ومثله؛ أبان بعض شُرَّاح النحو عن الحاجة للمقدِّمة المنطقية، ولو على سبيل التفسير والفهم لمقولات المتقدمين، كما في صدر شرح أحد المتون النَّحوية؛ قوله: «وقد استدعى هذا الفصل معرفة الفرق بين (الجنس)، و(النوع) واعلم أنه لا مطمع لأحد في معرفة حقيقة الفرق بين (الجنس)، و(النوع)، إلا بمعرفة (الجنس)، و(النوع)، و(الفصل)، و(الخاصة)، ولا مطمع لأحد في معرفة ذلك؛ إذالم يكن عَلِمَ مقدمات من علم المنطق...»[2].

ويبيِّن أبو حيَّان التوحيدي (ت٤١٤هـ) الصورة العامة لعمق العلاقة بين النَّحو والمنطق على وجه الخصوص، فيقول: «.... وبهذا يتبيَّن لك أن البحث عن المنطق قد يرمي بك إلى جانب النحو، والبحث عن النحو يرمي بك إلى جانب المنطق. ولولا أن الكمال غير مستطاع لكان يجب أن يكون المنطقيُّ نحوياً، والنحويُّ منطقياً؛ خاصَّةً والنحو واللغة عربيَّةٌ، والمنطق مترجَم بها

(١) شرح المفصَّل، لابن يعيش (١/ ١٨).

(٢) شرح المقدمة الجزولية الكبير (١/ ٢٠٣)، لأبي علي الشلوبين (ت٦٥٤هـ). وانظر بحث: الاعتراض المنطقي على الحدِّ النحوي، سليمان الضحيَّان.

ومفهوم عنها...»[1].

وفي جملته الأخيرة، يشير أبو حيَّان (ت٤١٤هـ) إلى أحد البواعث أو المداخل لنشوء علاقة مبكرة خاصة بين علمي النحو والمنطق وهو الترجمة. وهذا ما تفطَّن له مبكراً بعض المناطقة والمترجمين، حيث كانت هناك محاولة متقدمة لحنين بن إسحاق[2] (ت٢٦٠هـ) في مزج علم النحو بالمنطق والفلسفة اليونانية، يشير إليها كتابه «أحكام الإعراب على مذاهب اليونانيين»[3]. وسبقت الإشارة إلى اهتمام الفارابي (ت٣٣٩هـ) بدراسة وتعلّم النحو. كما حرص المناطقة، وفي مُقدَّمهم الفارابي (ت٣٣٩هـ)؛ في تقرير وظيفة المنطق على قياس وظيفة علم النحو.

حتى في مجال الأدب العربي؛ كانت المصادر الأدبية أوعيةً لمقولات الفلاسفة والحكماء اليونان، حيث أُدْرجت كثير من أقوال الفلاسفة في بعض كتب الأدب منذ القرن الثالث الهجري، وازدادت توسعاً وعناية بها فيما بعد، وكانت المواد اليونانية من أهم المواد التي أفاد منها الأدباء في مختلف الأشكال الأدبية[4].

---

(١) المقابسات، لأبي حيّان (ص١٧٧).

(٢) هو أبو زيد حنين بن إسحاق العَبادي، طبيب مشهور، عارف بصناعة الطب، فيلسوف، ذا معرفة تامة بلغة اليونانيين، وهو الذي عرّب كتاب إقليدس، توفي سنة (٢٦٠هـ)، من تصانيفه: نوادر الفلاسفة والحكماء، المدخل إلى صناعة الطب. ينظر: عيون الأنباء (ص٢٥٧)، وفيات الأعيان (٢/٢١٧).

(٣) ذكر ابن النديم في الفهرست (١/٢٩٤): أنهما مقالتان.

ـ وانظر في إثبات مشاركة الفلاسفة في علم النَّحو: الصاحبي، لابن فارس (ص٧٦).

(٤) انظر: ملامح يونانية في الأدب العربي، إحسان عباس (ص٩ ـ ١٣)، والثقافات الأجنبية في العصر العباسي وصداها في الأدب، صالح آدم بيلو (ص٨٦ ـ ٩٤).

وأشار ضياء الدين ابن الأثير[1] (ت٦٣٧هـ) إلى طرفٍ من جدلٍ دائر من قديم حول تأثير المنهج المنطقي وكتب علماء اليونان في الكتابة والشعر[2].

ونتيجة هذه المقدمة تتركب بما يلي:

بما أنه قد ثبت وجود تأثّر وعلاقة قديمة ومتطوّرة بين علم النحو وبعض علوم اللغة العربية، مع علوم المنطق والفلسفة؛

وبما أن علم النحو وبعض علوم اللغة العربية من أكثر العلوم انتشاراً وتداولاً في المجال العلمي الشرعي، وتأثيرها ظاهر التعدّي في تشكيل عقلية المشتغل بها والمتعاطي معها = فإنه من المؤكد حصول عملية تأثير بالمضامين والمناهج الكامنة في هذه العلوم، ومن ثَمَّ سيُمرَّر المنهج المنطقي وغيره في صورة هذا العلم المنهجي المشترك، منفكّاً أيضاً عن حساسية العلاقة المباشرة بعلوم الأوائل المنبوذة جملةً في تلك المرحلة المتقدمة، والتي قد لا يقف عليها أكثر المشتغلين بالعلوم الشرعية إلا بواسطة.

* * *

(١) هو نصر الله بن محمد، الوزير ضياء الدين أبو الفتح الشيباني، الخزرجي المعروف بابن الأثير، أديب، شاعر، مهر في النحو واللغة وعلم البيان، توفي سنة (٦٣٧هـ)، من تصانيفه: وشي المرقوم في حل المنظوم، المعاني المخترعة في صناعة الإنشاء. ينظر: بغية الوعاة (٢/ ٣١٥)، شذرات الذهب (٥/ ١٨٧).

(٢) انظر: المثل السائر في أدب الكاتب والشاعر (٢/ ٣ ـ ٦). وانظر بتوسع كتاب: الأثر الأرسطي في النقد والبلاغة العربيين إلى حدود القرن الثامن الهجري، عباس أرحيلة.

(المقدمة الثالثة)

تفاوت التأثير العام والأثر المنهجي بحسب المراحل الزَّمنية والأشخاص والمذاهب والمدارس العلمية

فمن الطبيعي في حركة التحوّلات والتطوّرات الفكرية أن تخضع لتأثير العوامل والظروف المحيطة بالأفكار والمناهج، وأبرز هذه العوامل تتلخص فيما يلي:

● **العامل الزمني: وتختلف باعتباره درجة التأثير وعمقه بحسب المراحل الزمنية التي تتدرج فيها العلاقة عادةً بشكل تصاعدي، من مرحلة البدايات المتسمة بالضعف والخفوت في التأثير، إلى التعمق في الآثار والتوسع والظهور في مراحل النُّضج والتمكُّن.**

وهذا ما يتجلَّى في علاقة علم المنطق بالعلوم الشرعية إجمالاً؛ وعلم أصول الفقه تحديداً، حيث كانت المراحل المتقدمة زمناً أضعف وأخفى في التأثير لعاملين:

ـ **الأول**: ضعف الاتصال المعرفي بعلم المنطق.

ـ **الثاني**: الموقف العام المعارض والمُنابذ لعلوم الأوائل (=المنطق والفلسفة) وما تأثر بها.

وهذا ما يفسِّر نُدرة التأثير وضعفه في القرون المتقدمة، فلا نجد ظهوراً بالغاً للآثار المنطقية في المدوَّنة الأصولية في القرن الرابع إلى أوائل الخامس الهجري.

ثم يتدرج الظهور المنطقي في الثوب الكلامي، ويُقرَّب علم المنطق عن طريق تأليف علماء الشريعة فيه كابن حزم (ت٤٥٦هـ)، ثم الغزالي (ت٥٠٥هـ).

وهذه النَّقلة الداعمة لحركة الاتصال المعرفي بعلم المنطق؛ خفَّفت من حِدَّة التوتر والمنابذة لعلوم الفلسفة والمنطق، وأتاحت الوقوف والتعرُّف المُفصَّل على هذا العلم.

ثم آتت هذه الجهود أُكُلها مع مرور الأيام والليالي، حتى أصبحت الصناعة المنطقية من المكونات العلمية للمجتهد والمثقف الشرعي، منذ صدر القرن السادس الهجري حينما أضيف اشتراط أو استحسان العلم بالمنطق إلى مواصفات وشروط المجتهد المحكيّة في باب الاجتهاد في كتب أصول الفقه.

والعامل الزمني يفيد في تقدير الفرق البيِّن في أصناف الآثار ودرجاتها، حيث غالباً ما تظهر في الأزمنة المتقدمة الآثار الظاهرة المباشرة المنقولة عن المناطقة بصراحة أو بتعديل، كما تظهر أيضاً في المرحلة الزمنية المبكرة صورة العلاقة الانتقائية في المختارات كما في كتب في القرن الخامس الهجري، والتي أُنتخبت فيها مجموعة من المسائل المنطقية ثم أُدخلت على الوسط الأصولي، ثم تطوَّر الشأن حتى أُسْتُنْسخت المقدمة المنطقية، ثم لم يزل كذلك مع الزمن حتى أُقتطعت جملة من المسائل المنطقية وأُدرجت ثم كُيِّفت أصولياً.

كما يظهر أثر العامل الزمني في تطوّر وطبيعة العلاقة في تشغيل المنهج والقواعد المنطقية، وهذا الصِّنف من الآثار أخذ زمناً حتى

يظهر بوضوح في التدوين الأصولي، حيث كان خافتاً في مصنفات القرن الخامس، ثم أصبح أكثر سُطوعاً في بعض مدوَّنات القرن السادس الهجري، وأُنموذجها المؤثِّر كتاب «المحصول» لأبي بكر الرَّازي (ت٦٠٦هـ) ثم «الإحكام» للآمدي (ت٦٣١هـ).

وهكذا فإن العامل الزمني يلزم اعتباره وملاحظته لتقدير تطوّر العلاقة وتشكُّلها، وتفهّم طبيعة المراحل بظروفها المحيطة بها كالمتعلقة بالتطوّر العلمي لحركة العلوم الشرعية، والانفتاح المعرفي على العلوم الأجنبية، ونحو ذلك.

* * *

• **العامل الشخصي: فمن المؤثرات في نمو خط التأثير والتفاعل مع البواعث = النَّمط الفكري للشخصية العلمية الأصولية أو المشاركة في تدوين علم أصول الفقه.**

فثمّة العديد من الشخصيات العلمية التي تتمتع بتكوين علمي وانفتاح معرفي ونمط في طريقة التفكير يميل إلى النظر الكلي التقعيدي، أو التفكير المتفلسف. وهذا الصِّنف من الشخصيات يميل بعمق إلى البحث المنطقي المغري بمنهجية علمية تُغذِّي المزاج العلمي بمقولات من المعقولات الثانية ذات أبعاد كلية ونظر فلسفي.

ومعلوم أنَّ هذا الجنس من الشخصيات العلمية ليس كثير الوجود، لكنه عميق التأثير، بعيد العدوى العلمية. وغالباً ما يتوفر في تاريخ العلوم شخصيات مركزية تُحدث نقلات نوعية في العلم الذي تشارك فيه.

وكان من أبرز هؤلاء في مجال علم أصول الفقه:

- القاضي عبد الجبار الهمذاني (ت٤١٥هـ).
- أبو بكر ابن الطيب الباقلاني (ت٤٠٣هـ).
- أبو الحسين البصري (ت٤٣٦هـ).

ـ أبو المعالي الجويني (ت٤٧٨هـ).

هذا في حدود القرن الرابع إلى أواخر الخامس الهجري.

وشهد لقوة تأثير الشخصيات المذكورة في تشكيل المسار العلمي لعلم أصول الفقه، ولحركة التدوين فيه، كما تقدَّم كلاً من:

ـ الزركشي (ت٧٩٤هـ) في كتابه «البحر المحيط»[١].

ـ وابن خلدون (ت٨٠٨هـ) في «مقدمته»[٢].

ثم استقل أبو حامد الغزالي (ت٥٠٥هـ) بدرجة متقدمة من التأثير وإعادة الصياغة والتشكيل المؤثِّر في القفز بعلاقة المنطق بعلم أصول الفقه إلى بُعدٍ آخر. وشخصية الغزالي (ت٥٠٥هـ) بحسب ما وصف به نفسه[٣] كانت ذات خبرات خاصة بعدد من العلوم العقلية التي تمازجت في تكوين شخصية علمية فريدة كان لها التأثير النوعي والمتعدي في عدد من علوم الشريعة، وأخصها علم أصول الفقه.

ثم جاء دور الشخصيات الأبرز ذات التكوين الكلامي/الفلسفي، وهما على وجه التحديد: أبو بكر الرازي (ت٦٠٦هـ)، وسيف الدين الآمدي (ت٦٣١هـ)، حيث ساهما في تثبيت الشكل المنهجي الأصولي على صورة نمطية كانت جاذبة لجميع المشتغلين والمعتنين بعلم أصول الفقه بشكل آسر لا يكاد أحد أن يتجاوز هؤلاء عند النظر في هذا العلم في المنهج والبحث والمناقشة، بل دار كثير من التدوين الأصولي فيما بعدهما على تلخيص واختصار وشرح كلامهما.

ويؤكد ابن تيمية (ت٧٢٨هـ) تأثير العامل الشخصي والتكوين

---

(١) انظر: البحر المحيط (١/ ٦).

(٢) انظر: المقدّمة (٣/ ١٠٦٥).

(٣) انظر: المنقذ من الضلال (ص١١، ١٨ ـ ٢٦).

الفلسفي للرازي (ت٦٠٦هـ) في تدوينه العلمي حتى في أصول الفقه، فيقول: «. . . حتى أن مَنْ له مادة فلسفية من متكلِّمة المسلمين ـ كابن الخطيب [=الرازي] وغيره ـ يتكلمون في أصول الفقه، الذي هو علم إسلامي محض؛ فيبنونه على تلك الأصول الفلسفية. كقول ابن الخطيب وغيره في أول أصول الفقه، موافقةً لابن سينا ومن قبله: العلوم الجزئية لا تُقرَّر مبادئها فيها؛ لئلا يلزم الدَّور، فإن مبدأ العلم أصوله، وهو لا يُعرف إلا بعدها، فلو عُرفت أصوله بمسائله المتوقفة على أصوله: للزم الدَّور بل تُوجد أصوله مسلَّمة في علم أعلى منه، حتى ينتهي إلى العلم الأعلى الناظر في الوجود ولواحقه. . .».

إذن؛ فالعامل الشخصي يفيد في ملاحظة الخطوات العلمية المؤثرة في إنشاء العلاقة ثم تعميقها وتطويرها بين المنطق وأصول الفقه. ودراسة هذه الشخصيات ونحوها على وجه التحديد سيُبين عن درجات وأصناف الآثار والتحولات المنهجية.

كما أن العامل الشخصي يُفسِّر التفاوت الظاهر في مواطن التأثر بالآثار المنطقية بين الشخصيات ذات النَّمط الآنف الذكر، والشخصيات ذات النَّمط الفرعي الجزئي ـ غير المنهجي ـ أو الأَثَري التقليدي؛ حيث يضعف التأثير عند الفئة الثانية، ويظهر بوضوح في الفئة الأولى التي غالباً ما تتفرد بالاستقبال والتصدير وتوسيع دائرة التأثير.

* * *

- **العامل المذهبي أو المدرسي:**

عادةً ما تصنع المذاهب العلمية والمدارس الفكرية مجالاً معرفياً خاصاً بها، له إطارات محددة تتسق فيه جهود وأنشطة المنتمين لهذا المذهب أو تلك المدرسة، ولا تخرج في الجملة عن هذا الإطار وفاءً له والتزاماً بالولاء.

وينعكس هذا العُرف العلمي على استقبال الآثار الأجنبية والتفاعل معها، وكذا إعمالها وتفعيلها في إطار المدرسة والمذهب.

وهذا ما يظهر جلياً: في حكاية علاقة علم المنطق بعلم أصول الفقه، حيث يتفاوت ظهور الآثار بحسب المذاهب والمدارس. فكثيراً ما تتجلى التأثيرات عند أصحاب المدرسة الكلامية، التي يتسع نسقها العلمي للتعاطي والتفاعل مع علوم الأوائل منذ نشأتها، كما سبق بيانه.

ويظهر ذلك أيضاً في المصنّفات الأصولية المؤلفة على طريقة المتكلمين، حيث تستوطن عامة أو أصول الآثار المنطقية في تلك الكتب، فيما تكاد تنعدم أو تضعف كثيراً في كتب مدرسة الفقهاء الحنفية؛ خاصة في طورها المتقدِّم، والتي اشتغل أصحابها ـ في ذلك الحين ـ بنصرة المذهب والجريان على أصول الأئمة، وتتبع الفروع لتخريج الأصول منها؛ مما تسبب في تقليص المساحة الفكرية المنهجية، فلا تجد مكاناً ظاهراً فيها للآثار الكلامية فضلاً عن الآثار المنطقية.

ولعله من المعلوم في التاريخ الأصولي أن المدرسة الحنفية تطوَّرت أصولياً حتى تماهت مع المدرسة الكلامية[1]، وتابعتها على منهجها وخَطْوها، وفقدت بذلك خصوصية العامل المذهبي في استقلالها في الأطوار المتأخرة منها، وتشاركت مع الآخرين في استضافة الآثار المنطقية.

وفي جهة أخرى؛ يضعف التأثير المنطقي أيضاً عند الفقهاء جملةً حتى من المذاهب الأخرى، نظراً لميلهم للنَّهج الأَثَري الفقهي

(١) انظر: الفكر الأصولي، لعبد الوهاب أبو سليمان، ص (٤٥٥).

وضعف تعلُّقهم بالبحث الكلامي منهجاً. وهذا ما يُفسِّر ضعف الآثار المنطقية والكلامية في مصنفات الأصوليين الفقهاء، كـ«العُدَّة» لأبي يَعلى الحنبلي (ت٤٥٨هـ)، و«إحكام الفصول» لأبي الوليد الباجي المالكي (ت٤٧٤هـ)، وكذا الحال عند الفقيه الشافعي أبي إسحاق الشيرازي (ت٤٧٦هـ) في «التَّبصرة»، و«اللُّمع وشرحه»، وكذا في «قواطع الأدلّة» لأبي المظفر السمعاني الشافعي (ت٤٨٩هـ)، وغيرهم.

كما أن غالبية الآثار الموجودة في كتب هؤلاء الفقهاء إنما هي متأثرة أو منقولة عن بعض كتب المتكلمين الواسعة التأثير ككتاب «التقريب والإرشاد» للباقلاني (ت٤٠٣هـ)، و«المعتمد» لأبي الحسين البصري (ت٤٣٦هـ).

إذن، فالنظر إلى العامل المذهبي أو المدرسة الفكرية يطرح تفسيراً لتفاوت التأثيرات المنطقية والكلامية بين بعض الكتب الأصولية، وربما خفائها أو انعدامها في البعض الآخر، كما في كتب الحنفية المتقدمة.

* * *

(المقدمة الرابعة)

أصناف الآثار وأشكالها

عند ملاحظة سيرورة حركة التأثير وتطور الآثار منذ النشأة حتى التعمق والتشغيل = تظهر عدة أشكال وأصناف للآثار المنبثقة عن التفاعل المنطقي في المجال التداولي الأصولي، والتي تتنوع بحسب الوضوح والخفاء أو التطوّر والانبعاث بشكل آخر نتيجة لاستيعاب المادة الوافدة منهجاً ومسائل.

ولعل أبرز أصناف الآثار يمكن وصفها بالآتي:

• أولاً: الأثر المباشر = التأثير المباشر:

وهو الأثر المنقول والمستنسخ من المصدر المنطقي إلى بطون كتب أصول الفقه، مثل: مسألة الحد، أو تقسيم العلم إلى ضروري ونظري، وسرد بعض مصادر العلم الضرورية[1].

وأجلى مثال للتأثير المباشر كان في نقل علم المنطق جملة في صورة المقدمات المنطقية كما فعل الغزالي (ت٥٠٥هـ) في

(١) انظر: المبحث الثالث من الفصل الخامس.

كتابه «المستصفى»[1].

ثم تطوّر التأثير المباشر بنقل وتقطيع جملة من مسائل وقواعد علم المنطق وتوزيعها على المواطن الملائمة لها في كتب أصول الفقه، كما فعل الرازي (ت٦٠٦هـ)، والآمدي (ت٦٣١هـ)[2].

• ثانياً: الأثر المُعدَّل، وهو الأثر الذي أُعيد تشكيله وفق رؤية مخصوصة:

فعامة النظريات الفكرية عند تحوّلها إلى بيئة معرفية جديدة تتعرض لجانب من الفحص والنقد الذي قد ينتج عنه رفض إجمالي، أو قبول مشروط وفق المرجعيَّة التي تنتمي إليها البيئة المتحوَّل إليها. ومن ثمَّ ستُعاد صياغة النظرية الفكرية حتى تتلاءم مع المجال العلمي الذي تحوّلت إليه.

وكان من ذلك؛ أن المنهج المنطقي الأرسطي في تجلياته عند الفلاسفة الإسلاميين والمتكلمين= لم يسلم من الفحص والإضافة وإجراء التعديلات اللازمة والاصطلاحات المناسبة للبيئة المعرفية العربية الإسلامية، وهذا يضيف تراكماً معرفياً جديداً لعلم المنطق بعامل النقد والممارسة.

وأظهر مثال لهذا الصِّنف من الآثار: هو في موقف بعض المتكلمين والأصوليين من شرط الحدِّ في تطبيق (نظرية الحدِّ) في التعريفات، حيث ذهب المتكلمون إلى تعديله من اشتراط الماهية في تحقيق الحد ـ كما عند المناطقة ـ إلى الاكتفاء بالمطالبة بحصول التمييز للمُعرَّف.

---

(١) انظر: (١/٤٥ ـ ١١٠).

(٢) انظر: المبحث الثالث من الفصل الخامس.

وهذا التعديل ونحوه لا يرفع حقيقة التأثر بالمصدر المؤسِّس للنظرية وهو المنطق الأرسطي، حتى وإن تجلَّى بثوب مُعدَّل في الخطاب المنهجي الكلامي.

والمنهج الكلامي وإن لم يشترك أو ينقل واقعَ أو مصطلحَ أو تفاصيلَ علم المنطق؛ إلا أنه يتحدّد به ويتأثر به سَلباً، بمعنى أنه قد يتصف بأضداد ما يتصف به المنهج المنطقي.

وهذا نوعٌ من التبعِيَّة يكفي في إثبات درجةٍ من التأثير غير المباشر بين المنهج الكلامي والمنهج المنطقي، الذي يتشكل في صورة معدَّلة.

وهذا هو الذي ظهر في أُنموذج: نظرية الحدّ، فمع المخالفة الكلامية لشرط المناطقة في الحدّ إلا أن الشرط المنطقي انعكس على تحديد الشرط الكلامي من خلال استحداث شرط يضمن بقاء وتفعيل النظرية المنطقية ذاتها، لكن بإضافة كلامية.

• ثالثاً: الأثر المتولِّد، وهو الأثر المتفرِّع عن الاطراد في تطبيق المنهج:

فالقوانين المنهجية عادةً ما تؤثر في ميلاد أفكار متفرِّعة عنها بعامل النمو التراكمي والإضافة المعرفية، والاستجابة للعِلل المؤثِّرة والسياقات التي توجِّه دفَّة البحث.

وهذا الصِّنف حضر في أنواع التأثيرات التي ظهرت في علم أصول الفقه نتيجة علاقته بعلم المنطق، حيث كان لبعض النظريات والقواعد المنطقية تأثير داخلي في حركة التدوين التي تفاعلت مع المنهاج الأصولي والكلامي.

ومن نماذج ذلك؛ الآثار المتولِّدة عن اعتماد نظرية الحد، مثل: ظاهرة شرح التعريفات وتعدادها، والتي تعتبر ظاهرة جديدة في المدونة الأصولية منذ القرن الخامس الهجري تقريباً. ومن الأرجح أنها تولَّدت عن الصياغة الدقيقة والتركيب القانوني للحدود، حتى ظهرت في شكل أقرب للإبهام والإلغاز؛ فاحتيج إلى بيانها وشرحها، وبيان محترزاتها. ويشير الغزالي (ت٥٠٥هـ) إلى شيءٍ من ذلك حينما ينصُّ على أن مفهوم مصطلح(الفَصل) عند المناطقة يُسمى عند الفقهاء (احترازاً)[1]، مما يدلُّ على استحضار الأصوليين وصُنَّاع الحدود ونُقَّادها لتفاصيل المنهج المنطقي في الحدِّ وكلياته الخمس التي يتركب منها؛ وإن اختلفت المصطلحات.

كما يُقِرُّ الغزالي (ت٥٠٥هـ) بالأزمة الجدلية المتولِّدة من أجل تثبيت حدٍّ أو نقض آخر بالنظرية المنطقية[2].

ويعتني الآمديُّ (ت٦٣١هـ) ببيان المرجِّحات عند نقد الحدود واختلافها؛ ففي آخر كتابه الأصولي «الإحكام» يعقد فصلاً مُلحقاً بباب التراجيح، يُفصِّل فيه أنواع الترجيحات الواقعة بين الحدود على أساس الشرائط والضوابط المنطقية المعتادة في المنهج المنطقي[3].

وهذا يفيد استقرار الأثر واندماجه في منهجية العقل الأصولي الذي طوَّره وبنى عليه.

---

(١) انظر: معيار العلم (ص١٠٢)، ومحكّ النظر (ص١٣٧).

(٢) انظر: محك النظر (ص١٤٩).

(٣) انظر: الإحكام، للآمدي (٤/ ٢٨٢ ـ ٢٨٣)، ومنتهى السول، له (ص٢٦٦).

• رابعاً: الأثر التطبيقي، وهو الناتج عن تأثير توظيف وتشغيل القوانين المنطقية:

وهو النوع الذي يظهر غالباً في نقد الحدود، والاستدلالات، أو تركيب الأدلة وصياغتها.

وذلك كإعمال صور وأشكال الأدلة المنطقية في الاستدلالات الأصولية، كدليل السبر والتقسيم (= القياس الشرطي المنفصل)، وبرهان الخُلْف (= القياس الشرطي المتصل)، وصورة القياس الاقتراني.

* * *

المبحث الأوّل

الآثار في الحدود

قدَّم علم المنطق نظرية الحدِّ في منهج التعريفات كحلٍّ لإشكالية التصوّرات المؤثِّرة في دراسة المسائل من أجل الأمن من مثارات الغلط في الفهم والبحث.

وقد حاول المناطقة وضع جملة من الشروط والمقدمات المناسبة لتحصيل الحدِّ بشكل محدَّد شديد الوضوح؛ مما حدى بهم إلى اشتراط تحصيل الماهيَّة الكليَّة للمُعرَّف، حتى يُبنى عليها الحدُّ مجرَّداً عن تأثير الجزئيات والعَرَضيات المُخِلَّة بصناعة الصورة المجرَّدة[1].

وقد تفاعل المتكلمون مع نظرية الحدّ المنطقية نقداً وتطويراً، واتَّجه نقد بعضهم تحديداً لاشتراط تحصيل الماهية في طلب الحدِّ، واستبدلوا هذا الشرط باشتراط حصول التمييز بين المعُرَّف وغيره، وهو المنهج الذي قرَّره المناطقة في التعريف (بالرَّسم) إلا أنهم لم يعتمدوه لكون التعريف (بالحدِّ) في نظرهم أدق وأقرب للحقيقة[2].

نظرية الحدِّ على الشرط الكلامي أُعتمدت كمنهج في المقدِّمات

---

(١) انظر: النجاة، لابن سينا (ص٩٩)، ورسالة في الحدود، له (ص٧٣).

(٢) انظر: معيار العلم، للغزالي (ص٢٨٣)، ومحك النظر، له (ص١٣٤ ـ ١٣٥).

المنهجية الكلامية، وانتقلت عن طريق المتكلمين إلى منهج البحث في علم أصول الفقه.

وأقدم تأصيل لهذه النظرية في كتب الأصول يظهر في نهاية القرن الرابع الهجري، في كتاب «التقريب والإرشاد» للباقلاني (ت٤٠٣هـ)، حيث عقد باباً في التعريف بفكرة الحدّ وعَنْونه «بالقول في حدِّ الحدّ»[1]، وضمَّنه شرط الحدّ وغَرَضه.

كما عرَض الباقلانيُّ لعددٍ من الأفكار التأصيلية في نظرية الحدّ. منها:

- جواز تحديد الأمر المحدود بحدّين أو أكثر[2].
- حكم الزيادة والنقصان في الحدّ، وأثرها على المحدود[3].
- عدم جواز استعمال التجوّز (=المجاز) في صناعة الحدود[4].

وقد ورد في أثناء كلام الباقلاني (ت٤٠٣هـ) ما يشير إلى مصدر هذا البحث، حيث عقد فصلاً تحت الباب المذكور آنفاً صدَّره بقوله: «وقد قال السابقون إلى الكلام فيه...»[5]؛ أي: السابقون إلى الكلام في (الحدّ)؛ يعني: بهم المناطقة. وتفيد هذه الإحالة في بيان مدى اطلاعه على مؤلفاتهم واستفادته منها.

كما أنّ الباقلاني (ت٤٠٣هـ) نَسب الحدَّ إلى علم المنطق في قوله: «وإطلاق اسم الحدِّ مشتركٌ بين الحدِّ المنطقي الكلمي الفقهي،

---

(١) التقريب والإرشاد (١/ ١٩٩).

(٢) انظر: التقريب والإرشاد (١/ ١٧٦).

(٣) المصدر السابق (١/ ٢٠٠).

(٤) المصدر السابق (٢/ ٢٩).

(٥) التقريب والإرشاد (١/ ٢٠٠).

وبين الحدِّ الهندسي. . . والحدِّ الشرعي. . .»[1].

وهذا يفيد اعترافه بنسبة فكرة الحدّ لمصدرها الأوّل وهو علم المنطق، ولذلك قدَّمه في الترتيب.

ثم تابعت نظرية الحدِّ سيرها في التواجد والانتشار في المدوَّنة الأصولية، وتجلَّت في عددٍ من أشكال التأثير، وبمظاهر متنوعة.

* * *

ويمكن تصنيف أبرز آثار نظرية الحدّ المنطقية في علم أصول الفقه في الظواهر التالية:

١ ـ ظاهرةُ العنايةِ بتقرير وتأصيل فكرة الحدّ:

تظهر في المدوَّنة الأصولية عنايةٌ ظاهرةٌ بمناقشة فكرة (الحدّ) وتعريفها، وذِكْر شرطها وغرضها، ونحو ذلك من المسائل التأصيلية، والتي محلُّها كتب المنطق، إلا إنها نُقلت إلى المصنفات الأصولية وتتابع الأصوليين على دراستها.

وتُصنَّف هذه الظاهرة من الآثار المباشرة، والمُعدَّلة كلامياً بحسب الشرط الذي اعتمده المتكلمون في تطبيق نظرية الحدّ.

وقد افتتح القول في تقرير صناعة الحدود في كتب أصول الفقه: أبو بكر ابن الطيِّب الباقلاني (ت٤٠٣هـ) على ما سبق بيانه قريباً.

ثم تابع على ذلك جمعٌ من الأصوليين في القرن الخامس الهجري على تفاوت بينهم، فمنهم مَنْ يبحث بعض مسائل الحد استقلالاً، ومنهم مَن يذكرها استصحاباً أثناء مناقشة بعض الحدود.

وممن ناقش بعض أفكار نظرية الحد عَرَضاً أبو الحسين البصري (ت٤٣٦هـ) في كتابه «المعتمد» الذي تعمَّد فيه مؤلفه تجنُّب

(١) المصدر السابق (١/ ١٩٩).

البحث التأصيلي المنهجي للمسائل النظرية المنطقية والكلامية وفق إفادته في مقدمته[1]. إلا أن أبا الحسين البصري لم ينفك عن ذكر بعض قضايا الحدّ عند نقده ومناقشته للتعريفات ومن ذلك:

- غرض الحدّ[2].
- بعض قوادح الجد[3].
- التفريق بين التعريف الاسمي والتعريف بالحد[4].

واستمرّ على نحو ذلك؛ فقهاء الأصوليين بعد تأثرهم بمنهاج المتكلمين الذي بدأ في الاستقرار والانتشار.

حيث تابع الفقيه شيخ الحنابلة أبو يعلى الفرَّاء (ت٤٥٨هـ) أبا بكر ابن الطيِّب الباقلاني (ت٤٠٣هـ) حيث عقد باباً في الحدود تضمن بإيجاز بعض المسائل التقريرية في:

- تعريف الحدّ، وشرطه[5].
- حكم الزيادة والنقصان فيه؛ نقلاً عن الباقلاني[6].
- صياغة الحدّ ووضوح عبارته بما هو أظهر من عبارة المحدود[7].

وأخذ عن أبي يعلى تلميذه أبو الخطاب الكلوذاني في «التمهيد»

---

(١) انظر: المعتمد (١/ ٧).

(٢) المصدر السابق (٢/ ٥٤٣)

(٣) انظر: المعتمد (٢/ ٩٩٥).

(٤) المصدر السابق(٢/ ١٠١٢).

(٥) انظر: العُدّة في أصول الفقه (١/ ٧٤ ـ ٧٥).

(٦) المصدر السابق (١/ ٧٥ ـ ٧٦).

(٧) المصدر السابق (١/ ١٥٨).

وتابعه على صنيعه[1].

وشارك في ذلك فقيه المالكية الأصولي أبو الوليد الباجي (ت٤٧٤هـ) حيث ناقش في مقدمته المختصرة بعضاً من مسائل التأصيل في الحد فيما يتعلق: بتعريفه، ومعناه، وشرطه[2].

مع العلم بأن للباجي (ت٤٧٤هـ) خبرةً خاصة بموضوع (الحد)، فقد وضع فيه بحثاً مفرداً بعنوان «الحدود في الأصول»، وناقش فيه فكرة الحدّ، ومقدماتها، ومراتب الإدراك وبعضاً من الموضوعات المنطقية التي تُبحث عادةً في هذا الباب[3].

ثم تعرّض بالمناقشة والتفصيل لحدود المفاهيم والمصطلحات الأصولية[4].

ومن الشافعية، شيخ الفقهاء أبو إسحاق الشيرازي (ت٤٧٦هـ) الذي تعرّض لبعض مسائل (الحد) في كتبه الأصولية، ومن ذلك:

- بيان الحدّ لغة، واصطلاحاً[5].
- شرط الحدّ وحكمه[6].
- شرح قاعدة: الزيادة في الحدّ نقصان في المحدود[7].

أما الجويني (ت٤٧٨هـ) فقد ناقش في «التلخيص» تبعاً للباقلاني جملة من المسائل، كتعريف الحدّ وبيان الخاصية التي يتميز بها، مع

---

(١) انظر: التمهيد في أصول الفقه (١/ ٣٣ ـ ٣٥).
(٢) انظر: إحكام الفصول، للباجي (١/ ١٧٤).
(٣) انظر: الحدود في الأصول، للباجي (ص٩٥ ـ ١٠١).
(٤) المصدر السابق (ص١٠٥ ـ ١٢٦).
(٥) انظر: اللّمع، للشيرازي (ص٢٩)، وشرح اللّمع، له (١/ ١٤٥).
(٦) انظر: اللّمع (ص٢٩)، وشرح اللّمع (١/ ١٤٦).
(٧) انظر: شرح اللّمع (١/ ١٤٦).

تحرير رأي الباقلاني في حقيقة الحدّ، وبيان انفراده به.

كما أشار عَرَضاً إلى الخلاف بين متكلمي الأشاعرة في مرجعية حقيقة الحدّ بين ماهية وصِفة المحدود أو قول الواصف الحادّ[1].

كما أشار الجويني (ت٤٧٨هـ) إلى أن استقصاء مسائل الحد وهذا الجنس من المسائل النظرية متعلِّقٌ بالبحث في الديانات؛ أي: بعلم الكلام[2].

وفي هذه الإشارة تأكيدٌ لمصدر التأثير الوسيط في هذا الباب وهو علم الكلام.

أما في كتاب «البرهان» فإنَّ الجوينيَّ (ت٤٧٨هـ) كان صريح العبارة والاعتماد والتأصيل للفكرة المنطقية في وضع الحدود.

حيث صدَّر الجويني كتابه بالإرشاد إلى مسالك التعريف وكشف الحقيقة، وقدَّم القول بالترتيب في صناعة التعريف بالحدّ، ثم بالتقسيم عند تعسُّر الأوّل[3].

كما استصحب عَرَضاً عدداً من المسائل المتعلقة بنظرية الحدّ، ومن ذلك.

- الغرض من الحدّ[4].
- من شروط صناعة الحدّ[5].
- الإشارة إلى صعوبة الوفاء بالحدود[6].

---

(١) انظر: التلخيص، للجويني (١/١٠٧ ـ ١٠٨).
(٢) انظر: التلخيص (١/١٠٨، ١٠٩).
(٣) انظر: البرهان، للجويني (١/٧٧).
(٤) انظر: (١/٩٩ ـ ١٠٠، ١٥٢).
(٥) انظر: (١/٣٦٧).
(٦) انظر: (١/١٥٢ ـ ٤٨٩).

• التصريح بأن التعريف (بالرَّسم) هو أهم ما يمكن أن يُدرك عند تعذّر الحدود[1].

وتابع على شيءٍ من ذلك؛ أبو المظفَّر السمعاني (ت٤٨٩هـ) مع غلبة الفقه والأثر عليه، إلا أن غلبة المصنفات المتقدمة لم تمكّنْه من الانفكاك عنها.

فناقش في «قواطعه»: حد الحدِّ، وأصله في اللغة، وشرطه.

كما ألمح السمعانيُّ إلى وضعه للتعريفات بناء على فكرة الحدّ[2].

وسار الأمر في بناء هذه النظرية في المدوَّنة الأصولية على صيغة الانتقاء والاختيار، واستدعاء المُحتاج إليه من ضوابطها وشروطها عند المناقشة والبحث، حتى قام الغزالي (ت٥٠٥هـ) باستيراد المنطق جملةً بما فيه من تفاصيل وشرائط، ووضعه في مقدمة مكتملة مستقلة، وطالب بالتزام العقل الأصولي بها في البحث والتقرير.

وكانت نظرية (الحدّ) تأصيلاً وتفريعاً من أبرز الأبواب في المقدّمة المنطقية الغزاليّة، حيث استوفى الغزالي بحث أبواب الحد وقوانينه، وكيفية تحصيله واقتناصه، ومداخل الخلل عليه، مع تطبيقه على جملة من الحدود[3].

كما قام الغزالي (ت٥٠٥هـ) بتجربةٍ سابقة في تطبيق قوانين الحدّ على مصطلح أصولي، وهو حدُّ (الواجب)، فاستعرض الحدود فيه

---

(١) انظر: (٢/ ٤٨٩).

(٢) انظر: قواطع الأدلة (١/ ٤٤).

(٣) انظر: مقدمة المستصفى (١/ ٤٨ ـ ٧٢).

ونقدها، ثم أفاد بالراجح[1].

وبهذا الجهد رسَّخ ووسَّع الغزالي (ت٥٠٥هـ) من اعتماد النظرية المنطقية في التعريفات في حركة التدوين الأصولي، بحيث لم يسع المؤلفون فيما بعد سوى المتابعة على هذا المنهج، ومحاولة تفعيله وتأصيله على تفاوت.

ومنهم، الفقيه الأصولي الحنبلي أبو الوفاء ابن عقيل (ت٥٣١هـ) الذي وضع مقدمة طويلة لكتابه «الواضح في أصول الفقه» تضمنت عدداً من المسائل النظرية في الحدود، منها:

- حد الحدّ[2].
- فائدة الحدود[3].
- شرائط صناعة الحد[4].
- التفريق بين أنواع التعريفات[5].

وقد تمكن البحث النظري في هذا الباب في المدوَّنة الأصولية حتى تجاوز نطاق المدرسة المحافظة مذهبياً كالمذهب الحنفي، الذي استجاب بعض أصولييه لمتغيرات حركة التدوين والتنظير كما حصل من أبي الثناء اللّامشي الحنفي (كان حيّاً ٥٣٩)، حيث ناقش في كتابه في أصول الفقه جملة المسائل المتداولة في نظرية الحدّ، ومنها:

- حدّ الحدّ[6].

---

(١) المصدر السابق (١/ ٦٩ ـ ٧٢).

(٢) انظر: الواضح، لابن عقيل (١/ ١٤).

(٣) المصدر السابق (١/ ١٥).

(٤) المصدر السابق (١/ ١٣، ١٦ ـ ١٧).

(٥) المصدر السابق(١/ ١٣، ١٥).

(٦) انظر: كتابٌ في أصول الفقه، لأبي الثناء اللامشي (ص٣١).

• شرط الحدّ وعلامته، وبعض مسائله[1].
• مراتب الإدراك[2].
• الكليات الخمس[3].

وعلى هذا المنوال يترسخ تأثير المنهج المنطقي النظري في التعريفات وبناء التصوّرات في كتب أصول الفقه، مع تفاوت المصنِّفين في بيانهم بين التوسُّع والإيجاز.

* * *

٢ ـ ظاهرةُ جمعِ الحدود والتعريفات ضمن المقدمات النظرية سَرْداً في بعض المدوَّنات الأصولية:

وهذا اعتراف عملي بنظرية الحدّ ودورها في ضبط التصورات، وتَبَنِّي هذه الظاهرة هو من نوع الآثار التطبيقية للمنهج المنطقي في التعريفات، إذ فيه استجابة للغرض المقصود من وضع الحدود.

وقد ذهب عددٌ من الأصوليين إلى ترتيب التعريفات الأصولية ضمن المقدمات النظرية، عن طريق سرد التعاريف والحدود للمصطلحات الأصولية، أو للمصطلحات المستخدمة في البحث كالكلامية أو الجدلية.

وممن اعتمد هذا النمط في البحث وافتتحه في التدوين الأصولي:

أبو محمد ابن حزم (ت٤٥٦هـ) في كتابه «الإحكام في أصول الأحكام» حيث عقد باباً «في الألفاظ الدائرة بين أهل النظر» أبان فيه عن وجه الإشكال والشَّغب والالتباس الحاصل من عدم تحقيق

---

(١) المصدر السابق (ص٣٢).
(٢) المصدر السابق (ص٣٥ ـ ٣٦).
(٣) المصدر السابق (ص١١٨).

الحقائق والتصورات[1]، ويلزم من ذلك تقديم البحث في تحرير الألفاظ والمصطلحات عبر وضع التعريفات والحدود المناسبة لها.

ثم سرد ابن حزم (ت٤٥٦هـ) ما تجاوز الثمانين مصطلحاً علمياً مما يكثر تداوله في علوم الشريعة وعلم أصول الفقه تحديداً، وتدور هذه المصطلحات في المجالات العلمية التالية:

١ ـ مصطلحات منطقية.

٢ ـ مصطلحات كلامية.

٣ ـ مصطلحات لغوية.

٤ ـ مصطلحات أصولية[2].

وكان أبو يعلى الفرَّاء (ت٤٥٨هـ)، شيخ الحنابلة، من أوائل من سلك هذه الطريقة في عرض ودراسة الحدود في مصنَّفِه الأصولي «العُدَّة»، حيث عقد باباً خاصاً في «ذكر الحدود» لبيان حدود ألفاظ أصول الفقه، كما نصَّ على ذلك[3].

وناقش قرابة الستين مصطلحاً، ما بين مصطلحات منطقية، وكلامية، ولغوية، وأصولية[4].

وتتابع المتقدمون من أصوليي الحنابلة على اعتماد هذا المسلك في عرض وشرح الحدود؛ حيث تابع أبو الخطاب الكلوذاني (ت٥١٠هـ) شيخه أبا يعلى الفرَّاء (ت٤٥٨هـ) فجمع حدود المصطلحات في مقدِّمة كتابه «التمهيد» وعقد على نحوه «باب

(١) انظر: الإحكام، لابن حزم (١/ ٦١).

(٢) المصدر السابق (١/ ٦١ ـ ٧٩).

(٣) انظر: العُدّة في أصول الفقه، لأبي يعلى (١/ ٧٤).

(٤) المصدر السابق (٧٤ ـ ١٨٣).

الحدود»[1]، تناول فيما قبله وبعده ما يتجاوز الخمسين مصطلحاً متنوعاً من المجالات السابقة التي يكثر دورانها في اللسان الأصولي[2].

وتابع من الحنابلة على ذلك أبو الوفاء ابن عقيل (ت٥١٣هـ) في كتابه «الواضح» حيث قام بترتيب مجموعة من الحِزَم التعريفية الأصولية والكلامية واللغوية بعد تمهيد منطقي في مقدمته الطويلة[3]، التي عقد فيها فصلاً ترجمَهُ: «في بيان حدود ورسوم وحصور؛ لا يُستغنى عن بيانها، لحصولها مُبدَّدةً في الكتاب، واستناد الأبواب والفصول إليها، واعتمادنا في هذا الكتاب عليها»[4]. وهذا بيان للغرض العلمي والمنهجي من ترتيب تلك المصطلحات وشرح حدودها.

ومن فقهاء المالكية؛ اعتنى أبو الوليد الباجي (ت٤٧٤هـ) بتقديم الحدود والمصطلحات في المقدمة في كتابه «إحكام الفصول» فعقد فصلاً في مُستهلِّ مصنَّفِه في: «بيان الحدود التي يُحتاج إليها في معرفة الأصول»[5] تضمَّن ما يقارب السبعين مصطلحاً بشرحها[6].

وسار على ذلك من فقهاء الشافعية؛ أبو المظفَّر السَّمعاني (ت٤٨٩هـ) في قواطعه، فوضع ضمن قوله في المقدمات في أصول الفقه جملة المصطلحات والحدود الدائرة بين أهل الفنِّ،

---

(١) التمهيد في أصول الفقه، لأبي الخطاب الكلوذاني (١/ ٣٣).

(٢) المصدر السابق (١/ ٧ ـ ٧٠)

(٣) انظر: الواضح (١/ ٢٨ ـ ٤٥، ٩٠ ـ ١٠٨، ١٢٤ ـ ١٥٦).

(٤) الواضح (١/ ٩٠).

(٥) إحكام الفصول، للباجي (١/ ١٧٤).

(٦) المصدر السابق (١/ ١٧٥ ـ ١٧٨).

وأبان عنها وفق فكرة الحدّ[١].

وفيما تقدَّم؛ تقرير وتثبيت للمنهج البحثي في علم أصول الفقه أو غيره، والذي يعتمد تقديم النَّظر في المصطلحات وحدودها قبل الخوض في آحاد المسائل والقواعد.

كما إن عناية الأصوليين بتطبيق فكرة الحدود لم تقتصر على مقدمات الكتب الأصولية، بل ذهب بعض الأصوليين إلى إفراد المصطلحات والحدود الأصولية بالتصنيف في مجاليّ أصول الدين وأصول الفقه، على غِرَار الصنيع المتقدِّم من علماء النحو في الاهتمام بإفراد التصنيف في الحدود اللغوية والنحوية منذ أوائل القرن الثالث الهجري[٢].

ـ وممن تصدَّر في هذا الباب:

• أبو بكر ابن فُورَك (ت٤٠٦هـ)، المتكلِّم الأصولي، وضع كتاب «الحدود في الأصول» بالمعنى الشامل لأصول الدين وأصول الفقه، وأورد فيه ما يقارب المئتي مصطلح متنوعة في العلوم الأساسية المتداولة في الخطاب العلمي: منطقية، وكلامية، ولغوية، وأصولية، وبعضها فلسفي. وتضمَّنت ما يزيد على ستين حدّاً في أصول الفقه[٣].

• القاضي عبد الوهاب البغدادي (ت٤٢٢هـ)، الفقيه المالكي، وضع كتاب «الحدود والتعريفات»[٤].

• أبو الوليد الباجي (ت٤٧٤هـ)، الفقيه المالكي، كتب رسالة

(١) انظر: قواطع الأدلة، للسمعاني (١/ ٩ ـ ٤٥).

(٢) انظر مقدّمة تحقيق: شرح الحدود النحوية، للفاكهي (ص١٢٣ ـ ١٢٩).

(٣) انظر: الحدود في الأصول، لابن فورك (ص٧٦ ـ ١٦٠).

(٤) انظر مقدمة تحقيق كتاب: الحدود الكلامية والفقهية، لابن سابق (ص٣٥).

«الحدود في الأصول» وقد تقدمت الإشارة إليها قريباً.

• أبو إسحاق الشيرازي (ت٤٧٦هـ)، الفقيه الشافعي، له مُصنَّف في (الحدود) أشار إليه الزركشي (ت٧٩٤هـ) في مقدمة كتابه «البحر المحيط» ونقل منه في مواضع متفرقة[١].

• أبو بكر ابن سابق الصّقليّ (ت٤٩٣هـ)، ألَّف كتاباً في (الحدود الكلامية والفقهيّة) على غرار مَنْ سبق، وتضمن العديد من المصطلحات الأصولية[٢].

وغيرهم... وفي هذه العناية الخاصة بالتصنيف المُفرد للحدود منذ منتصف القرن الرابع الهجري على الأقل: دلالةٌ ظاهرة على استقرار نظرية الحدّ في ترتيب العقل المنهجي في العلوم الإسلامية عند المناقشة والعرض والتقرير، والذي برز بوضوح عند التدوين ووضع المصنَّفات.

* * *

٣ ـ ظاهرةُ نقدِ الحدود والتعريفات وتعدُّدِها:

ظهرت عنايةٌ مبكرة في المدوَّنة الأصولية بنقد التعريفات والحدود وفحصها، ومحاولة الاختيار والاختراع لتعريفات أكثر دِقَّةٍ وضبطٍ لمفاهيم المصطلحات الأصولية.

وتطوّر الشأن مع الزمن حتى بدت مناقشة المصطلحات تأخذ حيِّزاً وتشكِّل ظاهرة، من خلال:

ـ تعداد التعريفات المقولة حول المصطلح سابقاً سواء على وجه الانتقاء أو الحصر.

ـ نقد وفحص التعريفات السابقة، والاختيار للأسلم منها، أو

---

(١) انظر: البحر المحيط (١/ ٧، ٢٣، ٣٤، ١٣٤)، (٥/ ٢٢٤، ٢٢٨).

(٢) انظر: الحدود الكلامية والفقهية، لابن سابق (٩٧ ـ ١٩٥).

الاجتهاد بوضع تعريف جديد يسلم من النقد الموجَّه لسابقيه.

والأقرب أن هذه الظاهرة نشأت متأثرةً بنظرية الحدود المنطقية؛ كأثر تطبيقي نتيجةً لإعمال ضوابط وشرائط الحدِّ بناءً وصياغة في التعريفات.

ومن القرائن الدالّة على تفرُّعِ هذه الظاهرة عن تأثيرات المنهاج المنطقي، ما يلي:

• الالتزام والمحافظة على استعمال مصطلح (الحدّ) ـ المنطقي المصدر والنشأة ـ بمعنى التعريف.

فالخطاب الأصولي منذ القرن الرابع الهجري التزم باستخدام هذا المصطلح المنطقي في كتب أصول الفقه[1]. واستقرَّ العمل عليه بمعنى التعريف إلى العصر الحاضر، مع كونه مصطلحاً مُستقدماً من علم المنطق عن طريق الكلام ثم أصول الفقه.

• استحضار التفريق: بين أنواع التعريفات المنطقية، بالحدّ، أو الرسم، أو التعريف اللفظي[2].

• استدعاء بعض الضوابط والشروط والمسائل المنطقية عند نقد أو مناقشة التعريفات، وتصحيح الحدود عند توفّر الشروط.

فكما تقدَّم، أنه دَرَج عددٌ من الأصوليين على عَرْض أو استصحاب بعض مسائل الحدِّ عند نقد التعريفات لبيان وجه النقد. ومن أمثلة ذلك:

---

(١) انظر مثلاً: الفصول، للجصَّاص (٢/ ١١)، شرح العُمد (١/ ٣٦١، ٣٧٣)، (٢/ ١٩٠) التقريب والإرشاد (١/ ١٧٣، ١٨٩، ١٩٥، ..١٩٩).

(٢) انظر مثلاً: زيادات المعتمد لأبي الحسين البصري (٢/ ١٠١٢)، البرهان للجويني (٢/ ٤٨٩)، الواضح لابن عقيل (١/ ١٣)، المحصول للرازي (٤/ ٢٢١)، الإحكام للآمدي (٢/ ١٩٥).

ما وقع من الباقلاني (ت٤٠٣هـ) في تقريبه في أثناء مناقشة بعض الحدود الواردة في حدِّ (العلم) فصحَّح بعضها محتجاً بأن «الحدّ إذا أبان المحدود مما ليس منه، ودار وانعكس، ولم ينتقض من أحد طرفيه كان صحيحاً ثابتاً»[(١)].

وقوله في تصحيح الحدِّ الذي وضعه لمصطلح (الأمر): «... والدليل على صحَّة تحديده بذلك، انعكاس الحدِّ واطراده»[(٢)].

ونبَّه إلى أن «الحدود لا يصح استعمال التجوّز فيها»[(٣)] عند نقاشه لحدِّ (الإيجاب).

أما أبو الحسين البصري (ت٤٣٦هـ) فلم يورد مقدمة نظرية في (الحدّ)، وكان كلامه الوارد في ضوابط وشرائط الحدود مُستصحباً أثناء نقاشه ونقده لعدد من الحدود.

ومن ذلك، نَقلُه لنقد القاضي عبد الجبار (ت٤١٥هـ) لأحد تعريفات الحقيقة والمجاز بكونه وصفاً وليس بحد[(٤)].

وقوله عن كلام الشافعي (ت٢٠٤هـ) حول مفهوم (البيان) بأنه: «ليس بحد، وإنما هو وصف للبيان بأنه يجمعه أمرٌ جامع»[(٥)].

وفي ذات المفهوم؛ نقد قول مَن قال بأن: البيان هو الكلام والخطُّ والإشارة. وقال عنه: «هذا ليس بحدٍّ، وإنما هو تعديد»[(٦)].

وأشار إلى ذكر غرض الحدِّ أثناء نقده لحدود (الخبر)[(٧)].

---

(١) التقريب والإرشاد (١/ ١٧٥).

(٢) المصدر السابق (٢/ ٦).

(٣) المصدر السابق (٢/ ٢٩).

(٤) انظر: المعتمد (١/ ١٨).

(٥) المعتمد (١/ ٣١٨).

(٦) المصدر السابق (١/ ٣١٨).

(٧) المصدر السابق (٢/ ٥٤٣).

وفي (الزيادات) أشار إلى أن الحدَّ العام يقتضي اضطراباً في وضع الحدود، أثناء تقسيمه للحقيقة إلى لغوية، وعُرفية، وشرعية[1].

كما باشر نقد التعريفات والحدود على وجه التفصيل من حيث الدِّقة والجمع والمنع في مواضع متعددة[2].

وفي تلخيص الجويني (ت٤٧٨هـ) عن الباقلاني (ت٤٠٣هـ) عند مبحث (حقيقة القياس): استعرض بعض الحدود المذكورة في القياس، ثم نقدها على وجه الإجمال بقوله: «وكل هذه العبارات مدخولة في شرط الحدود، فإن من شرطها أن تكون جامعة لأقسام؛ لا يشذُّ عنها شيء منها»[3].

وذكر حدوداً وتعاريف أخرى حول القياس، تضمَّن بعضها مصطلح (الشاهد والغائب) فنقدها بقوله: «... وهذه العبارة غير مرضيّة أيضاً فإن الشاهد والغائب وإن كانا من عبارات المتكلمين في بعض المنازل: فلسنا نستحبُّهما في منازل الحدود؛ لانطوائها على المجاز والتوسُّع والإجمال، مع أن المقصود من التحديد الكشف والبيان، فلا ينبغي أن يكون الحدُّ أغمض من المحدود»[4].

ورجَّح القاضي أبو يعلى الحنبلي (ت٤٥٨هـ) أحد الحدود الواردة في مصطلح (الأمر)، وعلَّل ذلك بقوله: «... لأن عبارة الحدِّ يجب أن تكون أظهر من عبارة المحدود؛ لتفيد بيانه وتفسيره،

---

(١) انظر: زيادات المعتمد (٢/ ٩٩٥).

(٢) انظر: المعتمد وزياداته (١/ ١٨، ٣١٧ ـ ٣١٨، ٣١٩ ـ ٣٢٠، ٣٩٦) (٢/ ٥٤٣، ٩٩٥، ١٠٠٩).

(٣) التلخيص (٣/ ١٤٦).

(٤) المصدر السابق (٣/ ١٥٠)، وانظر في: نقد الحدود في التلخيص (١/ ١٦١، ١٦٢، ١٦٣)، (٢/ ٢٠٥، ٤٥٢).

فأما إذا كانتا في الإجمال سواء لم تصح عبارة الحدّ»[1]. وهذه الإفادة في شروط صياغة الحدّ.

كما مارس نقد الحدود من حيث الجمع والمنع في مواطن متفرّقة[2].

وصحّح أبو الوليد الباجي (ت٤٧٤هـ) حدّاً في حقيقة الخبر لكونه «يطرد وينعكس»، وأنكر آخر لدخول لفظه (أو) في عبارته، ولا تصح في الحدود لأنها من حروف الشك[3].

ونقد أبو إسحاق الشيرازي (ت٤٧٦هـ) قيداً في حدِّ (الفقه) لكونه لا يستوفي المحدود «ومن شأن الحدِّ أن يأتي على جميع المحدود»[4].

كما صحّح أحد الحدود الواردة في القياس «لأنه يطّرد وينعكس؛ ألا ترى أن بوجوده يوجد القياس وبعدمه يُعدم، فدلّ على صحته»[5].

أمّا الجويني (ت٤٧٨هـ) فقد كان أظهر إعمالاً لنظرية الحدّ، واستدعاءً لضوابطها عند المناقشة، ومن أمثلة ذلك:

بيانه لغرض الحدّ عند مناقشة بعض الحدود في (العلم)، في قوله: «. . .فإن الغرض من الحدِّ الإشعار بالحقيقة التي بها قيام المسئول عن حدِّه، وبه تميُّزه الذاتي عما عداه. . . وهل العلم مما تحويه صناعة الحدِّ أم لا؟ فليس كل شيء محدوداً»[6].

---

(١) العُدّة (١/ ١٥٨).

(٢) انظر: العُدّة (١/ ٧٧ ـ ٧٩، ١٠٥، ١٥٧ ـ ١٥٨).

(٣) إحكام الفصول (١/ ٣٢٤)، وانظر: (٢/ ٥٣٤).

(٤) شرح اللّمع (١/ ١٥٩).

(٥) المصدر السابق (٢/ ٧٥٥).

(٦) البرهان (١/ ٩٩ ـ ١٠٠)، وانظر: (١/ ١٥٢).

ونقد الجويني (ت٤٧٨هـ) صياغة الحدِّ بعبارة مجازيّة؛ حين تعرَّض لنقد أبرز حدود (البيان) بقوله: «. . . فإنها مشتملة على ألفاظ مستعارة، كالحيِّز والتجلِّي، وذوو البصائر لا يودعون مقاصد الحدود إلا في عبارات هي قوالب لها. . .»[1].

وأعاد الكرَّةَ في هذا الشأن في حدود (الخبر) بقوله: «. . . والذي تقتضيه صناعة الحدِّ ارتياد أبلغ الألفاظ وأبعدها عن الإبهام وأقربها إلى الأفهام»[2]. ويظهر جليّاً مراعاة ومتابعة الجويني (ت٤٧٨هـ) لمقتضيات صناعة الحدِّ كما صرَّح في النصوص السابقة.

ومما يدل على التزام الجويني، نظرياً على الأقل، بنظرية الحد كما وضعها المناطقة؛ تعليقه على اضطراب ونقد الحدود في (ماهيّة القياس) ثم قال: «. . . فإن الوفاء بشرائط الحدود شديد. . . فليست هذه الأشياء مجموعة تحت خاصية نوع، ولا تحت حقيقة جنس، وإنما المطلب الأقصى رَسْمٌ يؤنس. . .»[3].

فالجويني في هذا النَّص يتابع على ما تناقله المناطقة بينهم من عُسْر تحصيل الحدِّ، بل تعذُّره في أحيان كثيرة، ثم يشير لبعض الكليات الخمس المنطقية (النوع، الجنس) التي تُحصر عند وضع الحدود، ثم يرشد إلى الحلِّ الأقرب؛ وهو القسم الآخر من أنواع التعريفات المدروسة في علم المنطق، وهو التعريف (بالرَّسم).

فنموذج أبي المعالي الجويني (ت٤٧٨هـ)، وهو المُنظِّر والمؤثِّر في علمي الكلام والأصول؛ يدل على استحضار وتتبع عالٍ للنظرية المنطقية في الحدود في منهج البحث الأصولي، ومحاولة تطبيقها قدر

---

(١) المصدر السابق (١/ ١٢٤).

(٢) المصدر السابق (١/ ٣٦٧).

(٣) المصدر السابق (٢/ ٤٨٩).

المستطاع والممكن، كما نصَّ على ذلك عند اضطراب تطبيق قانون الحدّ[1].

ونسج على هذا النَّحو جمهرة الأصوليين في القرن الخامس والسادس الهجري، في أثناء نقد الحدود والتعريفات[2].

ويتجلى النموذج الأبرز في متابعة الحدود ونقدها في تجربة الآمدي (ت٦٣١هـ) التي طبقها في كتابه «الإحكام»، حيث صرَّح فيه بالمنهج المتَّبع في وضع الحدود، وذلك في أثناء نقده لأحد تعريفات (العام) لمن عرَّفه «بالمُستغرِق»، فقال الآمديُّ (ت٦٣١هـ) بفساده وبيَّن وجهه بأنهما: «. . . لفظان مترادفان [العام والمستغرق]، وليس المقصود ههنا من التحديد شرح اسم العام؛ حتى يكون الحدُّ لفظياً، بل شرح المُسمَّى إما بالحدِّ الحقيقي أو الرَّسمي، وما ذكره خارج عن القسمين»[3].

فهذا تصريح بالمنهج في تعريف المصطلحات الأصولية، حيث فرَّق بين التعريف اللفظي ـ وهو التعريف بالمرادف ـ والتعريف المنطقي (المعتمد ههنا) وهو التعريف بالحدِّ أو الرَّسم. وقد مارس

---

(١) انظر: البرهان (٢/ ٤٨٩).

(٢) انظر مثلا: قوطع الأدلة، للسمعاني (١/ ١٧)، (٢/ ٥٥ ـ ٥٧)، (٣/ ٦٨)، (٤/ ٥ ـ ٦).
ـ المستصفى، للغزالي (١/ ١٢٧، ١٢٩، ١٣٠، ١٨٧، ١٩٣، ٢٠٨)، (٢/ ٦٢، ٢٣٦ ـ ٢٣٧).
ـ الواضح، لابن عقيل (١/ ٧، ١٠، ١٤، ٢٢، ٢٨، ٣٣، ٩١، ١٨٣، ٢٠٥، ٢١٠).
ـ التمهيد، للكلوذاني (١/ ٧٨)، (٢/ ٢٢٩، ٢٤٨، ٢٤٩)، (٤/ ٩٢).
ـ أصول اللَّامشي (ص٣٦، ٦٢، ١١٦، ١٤٥، ١٩٠، ١٩٢).
ـ المحصول للرازي (١/ ٩٠، ٩١)، (٢/ ١٦ ـ ١٧)، (٣/ ٢٨٣)، (٤/ ٢١٧، ٢٢١، ٥/ ١٦).

(٣) الإحكام (٢/ ١٩٥).

الآمديُّ النقد والمناقشة الدقيقة لأكثر الحدود الأصولية[1].

كما أسَّس الآمدي (ت٦٣١هـ) لمنهجية النقد والترجيح بين الحدود في الخطاب الأصولي؛ حينما أدخل على أبواب الترجيحات؛ باباً «في الترجيحات الواقعة بين الحدود الموصلة إلى المعاني المفردة التصوريّة»[2]، تضمَّن مجموعةً من الضوابط والمرجِّحات للتمييز بين الحدود.

وهذه سابقةٌ للآمدي (ت٦٣١هـ) من جهة تكييفها في الوضع الأصولي.

وقد تفرَّع عن ظاهرة نقد الحدود؛ ظاهرةٌ مصاحبة لها في تعداد الحدود الواردة في المصطلح حصراً أو انتقاءً، ثم طلب الترجيح بينهما، أو نقدها جميعاً، ثم وضع حدٍّ جديد.

وأمثلة هذه الظاهرة مصاحبةٌ جنباً إلى جنب لظاهرة نقد الحدود لتفرُّعِها عنها، وتولُّدِها من التأثير المنطقي لنظرية الحدود.

* * *

ولعل ظاهرة نقد التعريفات والحدود من أقدم الآثار ظهوراً في المدوَّنة الأصولية، حيث يمكن تسجيل أقدم ظهور لها قبيل النصف من القرن الرابع الهجري عند الفقيه الحنفي الأصولي أبي بكر الجصَّاص (ت٣٧٠هـ) في كتابه «الفُصول» في نقده لوصف الشافعي لمفهوم (البيان)، فقال في بيان خلل هذا الوصف: «. . . أن ما حَدَّ به البيان وقصد به إلى صفته لم يبيِّن به ماهيَّة البيان ولا صفته.

وأيضاً، فإنَّ ما ذكره لا يجوز أن يكون تحديداً للبيان. . . لأنه

---

(١) انظر مثلاً: (١/١١، ٩٥، ٩٧، ١١٩، ١٥٩، ١٩٥)، (٢/٦، ٦١، ١٣٧ ـ ١٤١، ١٩٥ ـ ١٩٦)، (٣/٨ ـ ٦، ٢٥، ٥٢، ١٠٤ ـ ١٠٧، ١٨٤ ـ ١٩٠).

(٢) الإحكام (٤/٢٨٢).

يشركُ فيه ما ليس ببيان ولا من جنسه...»[1].

فيلاحظ التزام الجصّاص (ت٣٧٠هـ) بالمصطلحات المنطقية: الحد، الماهية، الجنس، وهذه قرينة على علمه وتأثره بنظرية الحد المنطقية.

كما أنه نقد وصف الشافعي (ت٢٠٤هـ) للبيان: بعدم بيان الحقيقة التي هي غرض الحدّ، ونَقَدَه بعدم المنع؛ وهو من الشرائط المعتبرة في صناعة الحدّ.

ويعتبر مثال: نقد تعريف وحدود مصطلح (البيان) من أبرز النماذج، وأقدمِها لقياس تطوّر حركة نقد التعريفات في المصنَّفات الأصولية.

وابتدأ الجدل حول هذا المصطلح منذ أن أطلق الشافعي (ت٢٠٤هـ) في صدر رسالته وصفه لمفهوم (البيان) في الشريعة، فقال: «والبيان: اسمٌ جامعٌ لمعاني مجتمعة الأصول متشعّبة الفروع...»[2].

واعترض على هذا الوصف أبو بكر بن داود[3] (ت٢٩٧هـ)؛ بأن معنى البيان أبينُ من تفسير الشافعي له[4].

---

(١) الفصول، الجصّاص (٢/ ١١ ـ ١٢).

(٢) الرسالة، للشافعي (ص٢١).

(٣) هو محمد بن داود بن علي بن خلف أبو بكر الأصبهاني الظاهري، وهو ابن صاحب المذهب، أديب، فقيه، أصولي على طريقة أهل الظاهر، توفي سنة (٢٩٧هـ)، من تصانيفه: الزهرة في الأدب والشعر، الوصول إلى معرفة الأصول، التقصي في الفقه. ينظر: تاريخ بغداد (٥/ ٢٥٦)، السير (١٣/ ١٠٩).

(٤) انظر: العُدّة، لأبي يعلى (١/ ١٠٣)، قواطع الأدلة للسمعاني (٢/ ٥٥)، البحر المحيط للزركشي (٣/ ٤٧٩).

ونقده أبو بكر الجصَّاص (ت٣٧٠هـ)، كما سبق، بكونه ليس حدّاً؛ لأنه لم يبيِّن ماهية البيان.

وأشار الباقلاني (ت٤٠٣هـ) إلى أنه تكلَّم على مقولة الشافعي (ت٢٠٤هـ) في (البيان) بكلام مطوَّل في كتابه الكبير في الأصول[١].

وناقش أبو الحسين البصري (ت٤٢٦هـ) كلام الشافعي (ت٢٠٤هـ)؛ ورجَّح بأنه ليس بحد، وإنما هو وصف للبيان[٢].

وأجاب عن هذا النقد من الشافعية؛ أبو الطيِّب الطبري (ت٤٥٠هـ): بأن الشافعي لم يقصد حدَّ البيان وتفسير معناه[٣]. وتابعه على ذلك السَّمعاني (ت٤٨٩هـ) في القواطع[٤]، وعزاه أبو يعلى الحنبلي (ت٤٥٨هـ) لبعض الشافعية[٥].

وتفيد هذه المحاكمةِ النقدية لعبارة الشافعي السابقة على أساس فكرة (الحدّ) = بوجود تحوّل منهجي بين مرحلة متقدمة وأخرى لاحقة.

فالمنهج الذي كان على عهد الشافعي لم يكن يعتمد على فكرة (الاصطلاح) وتمييز المفاهيم بالحدود، بل كان التدوين يجري بطريقة مسترسلة عفوية تستند على إجراء المفردات والكلمات على المعهود اللغوي، فلم يعْمَد الشافعي لمعاملة مفردة (البيان) كمصطلح خاصّ.

ثم تطوّر المنهج الأصولي في مرحلة تالية، ظهر فيها اعتماد الاصطلاح في المفردات المستعملة في الخطاب الأصولي، ثم جرى

---

(١) انظر: التقريب والإرشاد (٣/ ٣٧٤).

(٢) انظر: المعتمد (١/ ٣١٨).

(٣) انظر: البحر المحيط (٣/ ٤٧٩).

(٤) انظر: قواطع الأدلة (٢/ ٥٦).

(٥) انظر: العُدّة (١/ ١٠٣).

تحكيم منهج الحدود والتعريفات في النَّقد والتمييز، لذلك عادت القراءة الرَّاجعة للنصوص الأقدم بتطبيق المنهج المُستحدث في العقل الأصولي فظهر نقد حدِّ (البيان) عند الشافعي، منذ النصف الأوَّل من القرن الرابع على الأقل.

ولم يقتصر جدل حدِّ (البيان) حول وصف الشافعي (ت٢٠٤هـ) له، بل تتابع الأصوليون على نقل ونقد حدِّ أبي بكر الصيرفيّ[١] (ت٣٣٠هـ) لحد (البيان) بقوله: «البيان: إخراج الشيء من حيِّز الإشكال إلى حيِّز التجلِّي»[٢].

فنقده الباقلاني (ت٤٠٣هـ) بعدم الجمع «لأنه حدٌّ يُخرج من البيان أكثره»[٣].

وهذا ما لخصه عنه الجويني (ت٤٧٨هـ) بقوله: «... فهذا مدخول فإن المقصود من الحدِّ أن يكون جامعاً مانعاً..»[٤].

وقرَّبه أبو الحسين البصري (ت٤٣٦هـ) إلا أنه صرفه إلى كونه حدّاً للتبيين لا حدّاً للبيان[٥].

وتابع على نقده ومناقشته جملة من الأصوليين[٦].

---

(١) هو محمد بن عبد الله أبو بكر الصيرفي الشافعي، قال القفال الشاشي: كان أعلم الناس بالأصول بعد الشافعي، توفي سنة (٣٣٠هـ)، من تصانيفه: شرح اختلاف الشافعي ومالك، شرح الرسالة، الإجماع. ينظر: طبقات الشافعية الكبرى (٣/ ١٨٦)، طبقات الشافعية لابن قاضي شهبة (١/ ١١٦).

(٢) انظر: العُدّة (١/ ١٠٥)، قواطع الأدلة (٢/ ٥٥).

(٣) التقريب والإرشاد (٣/ ٣٧٢).

(٤) التلخيص (٢/ ٢٠٥).

(٥) انظر: المعتمد (١/ ٣١٨).

(٦) انظر: العُدّة، لأبي يعلى (١/ ١٠٥)، التلخيص (٢/ ٢٠٣)، البرهان (١/ ١٢٤)، قواطع الأدلة (٢/ ٥٥)، الواضح (١/ ١٨٣ ـ ١٨٨)، التمهيد (١/ ٥٨)، الإحكام (٣/ ٢٥).

وثمّة عددٌ من المصطلحات الأصولية ظهر حولها كثير من الجدل والمناقشة والنقد، يُبرز تتبُعها مدى حضور ظاهرة نقد الحدود والتعريفات في المصنَّفات الأصولية ورسوخها في منهج البحث والعرض.

ومن تلك المصطلحات: الحكم، النسخ، الخبر، الأمر، البيان، العموم، القياس.

* * *

وقد أشار ابن تيمية (ت٧٢٨هـ) إلى وجود إشكاليةٍ في ظاهرة نقد الحدود، وانعكاسها السلبي في منهجية البحث في عدِّة علوم، منها علم أصول الفقه، والتي أورث التوسُّع والتعقيد فيها جدلاً وخروجاً عن المقصود في تتبع الحدود بالنقد والاعتراض والتعداد، وضرب على ذلك مثلاً بحدِّ (القياس) الذي ذكر فيه الأصوليون بضعة وعشرين حدّاً، وكلها مُعترضة على أصلهم[1].

وقد أقرَّ الغزالي (ت٥٠٥هـ) عَرَضاً بالأزمة الجدلية المتولِّدة أثناء محاولة إثبات تعريف أو نقض آخر بالنظرية المنطقية، وذلك أثناء نقاشه للتعريفات الواردة في مصطلح (العلم)[2].

علماً بأن بعض الأصوليين قاموا بتطوير أثر نظرية الحد من خلال تنويع أسس نقد الحدود.

فالأصل في النقد هي الأسس الفنية الصناعية لاستيفاء ضوابط وشرائط الحدود.

وأُضيفت أسس كلامية عقائدية، أضافها المتكلمون خاصة في نقد الحدود الأصولية، وتظهر بوضوح عند أصوليي الأشاعرة خاصةً في نقدهم لحدود المعتزلة.

---

(١) انظر: الرد على المنطقين (ص٥٠)، الفتاوى (٩/ ٨٥).

(٢) انظر: محك النظر، للغزالي (ص١٤٩).

ومن أمثلة ذلك: مفهوم الحكم الشرعي، والأمر، والكتاب، والفعل، والتكليف، والواجب. وعدد آخر من المفاهيم التي تؤثر في صياغتها مسألة (التحسين والتقبيح العقلي) التي اشتهر الخلاف فيها بين المعتزلة والأشاعرة.

واعتُمدت في النقد كذلك أسسٌ لغوية؛ في ضبط دلالة المفردة لغةً وعلاقتها بالمصطلح، كما في مفهوم: البيان، والنَّسخ، والعموم.

ويفيد هذا الاستقرار والتفعيل المكثَّف لظاهرة نقد الحدود بحصول التأثير المنهجي للفكر المنطقي في العقل الأصولي.

* * *

٤ ـ ظاهرة شرح التعريفات والحدود، وبيان المحترزات:

ثمَّة عنايةٌ مبكرة وفائقة بشرح التعريفات والحدود الموضوعة أو المختارة، وبيان أثر القيود، ودفع الاعتراضات المقولة أو المتوقعة عن التعريف المترجح.

ويمكن تصنيف هذه الظاهرة: كأثر متولِّد عن منهجية ضبط التعريفات بألفاظ مُرتَّبة ومُتدرِّجة وموجزة، وسَبكها بالشكل المقترح منطقياً. وقد أبان الغزالي (ت٥٠٥هـ) عن هذا المطلب ـ تحديداً ـ كشرط أو ضابط في وضع الحدِّ؛ فقال: «... واجتهدْ في الإيجاز ما قدرتَ، وفي طلب اللفظ النصِّ ما أمكنك...»[١].

وقبله ابن سينا (ت٤٢٨هـ) يقول: «... ولا تلتفت في الحدِّ إلا أن يكون وجيزاً...»[٢].

فمن شرط الحدِّ عند المناطقة: الإيجاز والاختصار في العبارة، حتى ذهب بعضهم إلى تعريف الحدّ بأنه: قولٌ وجيز.

---

(١) محك النظر (ص١٣٨).

(٢) النجاة (ص٩٩).

وهذا الشرط في بناء عبارة الحدِّ نتج عنه تكلّفٌ تسبب في إغلاق العبارة إلى درجة الإبهام والإلغاز أحياناً، مما خلق الحاجة إلى الشرح والبيان، وهكذا تولَّدت ظاهرة شرح التعريفات حلّاً لمشكلة عدم فهم عبارة التعريف الذي وُضع أصلاً بغرض الإيضاح والبيان.

وقد أشار أبو إسحاق الشيرازي (ت٤٧٦هـ) إلى الحاجة إلى شرح التعريفات لمزيد من البيان والإيضاح، وذلك حينما قرر حقيقة (الأمر) ثم قال: «... وتحت كل كلمة من هذه الكلمات معنى لا بدَّ من ذكرها لأجله...»[١].

وتشهد القرائن التالية لتولُّد هذا الأثر عن المنهجية المنطقية في الحدود:

أولاً: الالتزام بشرح ما يدخل وما يخرج من الألفاظ الموضوعية في عبارة الحدِّ، أو كما يصطلح عليه الأصوليون والفقهاء (ببيان المحترزات).

وقد نصَّ الغزالي (ت٥٠٥هـ) على أن مصطلح (الاحتراز) بمعنى أو مفهوم (الفَصل) عند المناطقة؛ أي: الأوصاف التي تميِّز وتفصل المُعرَّف عن غيره. وأضاف الغزالي (ت٥٠٥هـ) بأن الاحتراز قد يكون (بالذاتي) وقد يكون (بغير الذاتي)[٢].

وقد ظهر الاهتمام بهذا المسلك منذ القرن الرابع الهجري، حيث ناقش القاضي عبد الجبار الهمذاني (ت٤١٥هـ) في شرح تعريفه المختار لحدِّ (القياس) ما يدخل وما يخرج في ذلك الحدِّ[٣].

ونصَّ الباقلاني (ت٤٠٣هـ) في شرحه لأحد حدوده المختارة

---

(١) شرح اللُّمع (١/ ١٩١).

(٢) انظر: معيار العلم (ص١٠٢)، محك النظر (ص١٣٧).

(٣) انظر: شرح العُمد (١/ ٣٦٤ ـ ٣٦٥).

لمفهوم (المباح) بأنه: «حدٌّ يفصله من فعل القديم...»[1].

وبعبارةٍ نحوها في حدّ (الواجب)[2].

وحرَّر خاصية معنى (الأمر) في أثناء شرحه لتعريفه، مع بيان مسوِّغات تصحيح الحدّ الذي أختاره[3].

وشرح أبو الحسين البصري (ت٤٣٦هـ) حدَّ (الناسخ) عنده وعند القاضي عبد الجبار (ت٤١٥هـ) مبيِّناً ما يدخل في الحدّ وما يخرج منه[4]. وكذا فعل في حدّ (القياس)[5].

وصنع مثل ذلك الباجي (ت٤٧٤هـ) في استدلاله أثناء شرحه لصحة حدّ (القياس) الذي ذهب إليه[6].

وفصَّل أبو إسحاق الشيرازي (ت٤٧٦هـ) في الشرح الذي قدَّمه لتعريف (الفقه) مبيِّناً ما يُدخِله الحدُّ المختار وما يُخرجه من العلوم والمعاني[7].

وتقدمت الإشارة إلى تقريره الحاجةَ لفكرة شرح وبيان الحدود عقيب ذكره لحدّ (الأمر) ثم ناقش التعريف بشيءٍ من التوسع.

كما نوَّع الجويني (ت٤٧٨هـ) في عبارته الدَّالة على الفَصل والاحتراز في شرحه على الحدود التي أوردها في كتابيه «التلخيص»، و«البرهان».

---

(١) التقريب والإرشاد (١/ ٢٨٩).

(٢) المصدر السابق (١/ ٢٩٣).

(٣) المصدر السابق (٢/ ٥ ـ ٦).

(٤) انظر: المعتمد (١/ ٣٩٦ ـ ٣٩٧).

(٥) المصدر السابق (٢/ ٦٩٨).

(٦) انظر: إحكام الفصول (٢/ ٥٣٤).

(٧) انظر: شرح اللمع (١/ ١٥٩).

فعبَّر بلفظة (التمييز) في شرحه على حدِّ (المباح)[1] في «التلخيص»، وحد (الأمر) في «البرهان»[2]؛ ليخرج بها المحترزات بحسب القيود التي وضعها.

وعبر بلفظة (التحرُّز) في شرح حدِّ (المندوب)[3].

وبلفظة (الاندراج) في شرح حدِّ (الواجب)[4].

كما اهتم الجويني «بترجمة» ـ حسب تعبيره ـ تعريف الباقلاني (ت٤٠٣هـ) للقياس، وبيان مشتملاته، ووجه ترجيحه واختياره[5].

ومارس الغزاليُّ (ت٥٠٥هـ) ذات المنهج في شرح حد (الكتاب) و(النسخ)[6]. والتزم بصيغة (الاحتراز) في شرح تحديده لمصطلح (العام)[7]، و(الاستثناء)[8].

وبلفظة (الانفصال) عبَّر أبو الخطاب الكلوذاني (ت٥١٠هـ) عن المُخرَجات من حدِّ (الكلام) الذي قدَّمه[9].

ومن الحنفيَّة؛ دقَّق اللَّامشي[10] (كان حيّاً ٥٣٩هـ) في محترزات

---

(١) المصدر السابق (١/ ١٩١ ـ ١٩٢).

(٢) انظر: التلخيص (١/ ١٦١).

(٣) انظر: البرهان (١/ ١٥١).

(٤) انظر: التلخيص (١/ ١٦٢).

(٥) المصدر السابق (١/ ١٦٣ ـ ١٦٤).

(٦) انظر: البرهان (٢/ ٤٧٨ ـ ٤٨٨).

(٧) انظر: المستصفى (١/ ١٩٣)، (١/ ٢٠٧).

(٨) المصدر السابق (٢/ ١٧٩ ـ ١٨٠).

(٩) انظر: التمهيد (٢/ ٢٤٧).

(١٠) هو محمود بن زيد اللَّامِشي، نسبة إلى لامِش من بلاد ما وراء النَّهر، حنفي ينتمي لمشايخ سمرقند، من مصنفاته: التمهيد لقواعد التوحيد، ومقدمة في أصول الفقه، لم تُحدد وفاته، لكنه كان حياً سنة (٥٣٩هـ).
ينظر: الجواهر المُضيَّة، للقرشي(٢/ ١٥٧)، ومقدمة أصول اللَّامشي لعبد المجيد تركي (ص٩ ـ ١١).

الألفاظ الموضوعة في حدِّه (للأمر) مُستخدِماً صيغة «الاحتراز»[1].

وبنحوه؛ شرحَ احترازات حدِّه (للنَّسخ) لفظةً لفظة[2].

وشرح الرَّازيُّ (ت٦٠٦هـ) محترزات تعريفه (للعموم) مُستخدِماً عبارة (الاحتراز) كذلك[3].

وأطنب الرازيُّ (ت٦٠٦هـ) في شرحه على الحدود المختارة في حدِّ (القياس) حيث جمع بين طريقتين في الشرح:

أ ـ التفسير اللفظي لمفردات التعريف، ووجه انتقائها.

ب ـ وجوه الاعتراضات الواردة على التعريفات، والجواب عنها.

وسلكَ نمطَ الجدل والاستدلال المنطقي في معالجة الاعتراضات والأجوبة[4].

ثانياً: من القرائن؛ الاستدلال لصحة الحدِّ وعبارته في أثناء الشرح، مع مناقشة الاعتراضات التي قد تُخِلُّ باستقامة الحدّ[5].

واستحضار هذا المنهج أثناء شرح التعريفات يفيد بتولُّد منهجية وضع التعريف وشرحه عن اعتبار نظرية الحدِّ بشكلها المنطقي أو بشرطها المُعدَّل كلامياً.

ثالثاً: استخدام بعض المصطلحات المنطقية في شرح التعريفات؛ كمصطلح (الجنس) و(الفصل)، وهذه القرينة ظهرت في

---

(١) انظر: أصول اللَّامشي (ص٨٥).

(٢) المصدر السابق (ص١٧٠).

(٣) انظر: المحصول (٢/ ٣٠٩ ـ ٣١٠).

(٤) المصدر السابق (٥/ ٥ ـ ١٦).

(٥) انظر مثلاً: التقريب للباقلاني (١/ ١٧٦ ـ ١٧٧)، (٣/ ١٢٦)، التلخيص للجويني (٢/ ٤٥٢ ـ ٥٣)، (٣/ ١٤٥ ـ ١٤٧)، المستصفى للغزالي (٢/ ٢٣٦).

عدَّة أمثلة في الصورة التي قدَّمها سيف الدين الآمدي (ت٦٣١هـ)، حيث شرح بعض الألفاظ التي يُصدِّر بها بعض تعريفاته بأنها «جنسٌ» لما بعدها[1]، ووصف بعض القيود الواردة بأنها «فصلٌ»[2] عن غيرها.

ومن أمثلة ذلك ما شرح به تعريف (الاجتهاد) الذي اختاره، فقال في شرحه: «فقولنا: (استفراغ الوسع): كالجنس للمعنى اللغوي والأصولي، وما وراءه خواصٌّ مميِّزةٌ للاجتهاد بالمعنى الأصولي»[3].

ويشرح الإسنويُّ (ت٧٧٢هـ) تعريفَ البيضاوي (ت٦٨٥هـ) للقياس بقوله: «فقوله (إثبات) كالجنس دخل فيه المحدود وغيره. والقيود التي بعده كالفَصل...»[4].

وقد تنوَّعت أساليب وطرائق «شرح التعريفات»، أو تطوَّرت في المدوَّنة الأصولية على عدة أشكال، منها:

١ ـ طريقة شرح التعريف على هيئة أسئلة أو اعتراضات، على نحو: «فإن قيل... قلنا»، ثم الإجابة عنها، وتصحيح الحدِّ في أثنائِها[5].

٢ ـ طريقة التعليل للألفاظ المختارة في صياغة الحدّ، على نحو: «فأمَّا قولنا: كذا؛ فلأنَّ... أو لكذا»، ويتضمن ذلك ما يدخل وما يخرج في الحدّ أو المحترزات منه[6].

---

(١) انظر: الإحكام، للآمدي (١/ ١١)، (٢/ ٩، ١٤، ١٩٦)، (٣/ ٣)، (٤/ ١٦٢).

(٢) المصدر السابق (١/ ١١٣، ١٢٣).

(٣) الإحكام (٤/ ١٦٢).

(٤) نهاية السول (٢/ ٧٩٢).

(٥) انظر مثلاً: شرح العُمد، لعبد الجبار (١/ ٣٦١)، التقريب (١/ ١٧٦ ـ ١٨٢، ٢٨٨)، المعتمد (٢/ ٨٤٠)، المستصفى (١/ ١٩٣)، (٢/ ٦٢).

(٦) انظر مثلاً: المعتمد (١/ ٩ ـ ١١)، (٢/ ٤٤٥، ٦٩٨)، المستصفى (١/ ٢٠٧)، التمهيد (١/ ٦٦)، أصول اللامشي (ص١٧٧)، المحصول (٣/ ٢٨٢)، (٥/ ٥ ـ ٦).

٣ ـ طريقة بيان القيود الواردة في الحدّ، وتفصيل محترازات الألفاظ. على نحو: «قولنا كذا قيدٌ أوّل، احترزاً من كذا...».

وهذه الطريقة وردت عند المتقدمين على تفاوتٍ، ثم استقرت بظهور عند المتأخرين.

وقد بلغت ظاهرة (شرح التعريفات والحدود) صورتها النموذجية في التطبيق الذي رسَّخه الآمدي (ت٦٣١هـ) في كتابه «الإحكام»، والذي اتَّسم بجملة من المواصفات، منها:

• الانضباط بالشرح عقب كل تعريف، حيث يظهر أن الآمدي (ت٦٣١هـ) أكثر الأصوليين ـ في طبقته فما قبل ـ شرحاً للتعريفات من حيث الكمّ (وليس مجرد وضع التعريف فقط) فقد قاربت التعريفات المشروحة عند الآمدي خمساً وعشرين مصطلحاً، بشرح تفصيلي للتعريف المختار.

• تمييز القيود بحسب المحترازات المتفرِّعة عنها جملةً جملة، ولفظةً لفظة أحياناً[1].

• استخدام الترتيب المنطقي في تركيب ألفاظ التعريف من الأعمّ إلى الأخص، وبالمصطلح المنطقي من الجنس إلى الفصل، ويشهد لهذا المنهج استعماله لمصطلح (الجنس) و(الفصل) في شرح بعض الحدود[2].

• ترتيب آليّة عرض ومناقشة التعريفات على الخطوات التالية، غالباً:

---

(١) انظر مثلاً: الإحكام (١/ ٩، ١٠، ٩٥، ٩٨، ١١٩، ١٥٩، ١٩٦)، (٢/ ٩، ١٤٠، ١٩٦، ٢٨٧)، (٣/ ٣، ٩، ٥٢)، (٤/ ١٦٢).

(٢) انظر مثلاً: الإحكام (١/ ١١، ١١٣، ١٢٣)، (٢/ ٩، ١٤، ١٩٦)، (٣/ ٣)، (٤/ ١٦٢).

أ ـ نقل وتعداد التعريفات الواردة في المصطلح، أو أهمها.

ب ـ نقد التعريفات.

ج ـ الترجيح بينها، أو وضع تعريف جديد.

د ـ شرح التعريف المختار.

وهكذا تستقر منهجية (شرح التعريفات) في المنهج البحثي الأصولي، ويتتابع عليها أهل التصنيف والتأليف ترسيخاً وتفعيلاً.

* * *

والمحصَّل مما تقدم؛ أن تأثير نظرية الحدِّ المنطقية في الكتب الأصولية، من أبرز تجليّات آثار العلاقة بين علمي المنطق وأصول الفقه.

وقد تمظهرت هذه النظرية في البحث الأصولي على عدَّة مظاهر، تنوعت بين التطبيق والتطوير والتوليد والتفريع عنها بحسب ما تقدم.

وقد تدرَّج هذا التأثير وشارك في تشكيل منهجية البحث الأصولي من غير مصاحبة القلق المعرفي المعتاد من الاطروحة المنطقية، حيث انسجمت نظرية الحدّ في بنية العقل الأصولي وتكيَّفت كأداة علمية لا يمكن وصفُ مجرَّدِها بالسلب إلا باعتبار التطبيق الفاسد أو التكلُّف المذموم لذاته.

* * *

المبحث الثاني

الآثار في المسائل والموضوعات

عند إجراء مقارنة أوليّة لمضمون المادة الأصولية من حيث المسائل والموضوعات؛ سيظهر فرق ملحوظ من حيث الكم بين محتوى (الشكل التدويني) لعلم أصول الفقه، الذي ابتدأ وضعه الإمام الشافعي (ت٢٠٤هـ) في رسالته، والمحتوى الأصولي (للشكل الشمولي) الذي نشأ ثم تطور منذ منتصف القرن الرابع الهجري.

الطَّفْرة الكمِّية والكيفية الظاهرة في المسائل والموضوعات الأصولية، تشير إلى تأثير مصادر إضافية ـ داخلية أو خارجية ـ ساهمت في تغذية المادة الموضوعية في كتب أصول الفقه.

وقد تنوَّعت العوامل والمصادر المؤثرة في تطوّر المسائل والموضوعات الأصولية.

والتي كان منها؛ العامل الجدلي بين المذاهب الفقهية والكلامية، الذي ساهم في تفريع المسائل وتعدُّد الأقوال.

والعامل الكلامي المنهجي الذي باشره علماء الكلام حين تدوينهم في أصول الفقه، الذي أثَّر في مضاعفة المسائل واستيرادها من كتب الكلام تبعاً لتأثير الطَّبْع، أو تأسيساً لبناء المسائل الأصولية عليها.

كما ساهمت علوم اللغة؛ كالنَّحو والبلاغة، في إمداد وتكوين (الشكل الشمولي) المتطوِّر للمدوَّنة الأصولية.

وكان علم المنطق من العلوم المُشاركة في توسيع المضمون الأصولي، حيث تسربت جملةٌ من المسائل والموضوعات المنطقية إلى المحتوى الأصولي بحسب الزَّمن أو اختيار المؤلف.

فتارةً بوصفها مقدِّمة نظرية له، وتارةً بوصفها جزءاً منه لكنها متميِّزة عنه.

وتارةً بوصفها من المسائل الأصولية العقلية، عن طريق فكِّ الارتباط بمصدرها الأساسي (= علم المنطق)؛ وتكييفها ضمن الموضوعات الأصولية بحسب الملائم لها في علم أصول الفقه.

وقد نبَّه علماء الأصول من وقت مبكر على ظاهرة: إدخال ما ليس من أصول الفقه في كتب أصول الفقه.

ومن ذلك، ما أشار إليه الباقلاني (ت٤٠٣هـ) حينما تعرَّض لحصر أبواب أصول الفقه وترتيبها، ثم أَردف معلِّقاً: «ولهذه الأصول لواحق تتصل بها، وليست منها على ما نبيِّنه من بعد...»[1].

وناقشَ الباقلانيُّ (ت٤٠٣هـ) المعتزلة في مسألة: شروط الفعل المكلَّف به، وشعر باستطراده الكلامي فأحال على كتبه الكلامية لعدم حاجة الفقيه لهذا البحث[2].

ونقد أبو الحسين البصري (ت٤٣٦هـ) صنيع شيخه القاضي عبد الجبار (ت٤١٥هـ) في كتابه «العُمد» حين شرح أبواباً «لا تليق بأصول الفقه من دقيق الكلام»[3].

---

(١) التقريب (١/٣١١).

(٢) انظر: التقريب (١/٢٤٦).

(٣) المعتمد (١/٧).

وحينما ناقش أبو الحسين البصري (ت٤٣٦هـ) موضوع: نوع العلم الواقع عند التواتر، هل هو ضروري أم مكتسب؟ علّق عليه بقوله: «وليس ذلك مما يُحتاج إليه في أصول الفقه»، واعتذر لنفسه عن إيراده بأن: «الناس قد ذكروه في أصول الفقه»[١].

ويشير الجويني (ت٤٧٨هـ) إلى توسُّع مَنْ قبله في بحث اللغات بعدما ناقش منها أموراً، ثم قال: «... ثم تكلموا في أمورٍ هي محض العربيَّة، ولستُ أرى ذِكرها...»[٢].

وختم بحثه لمعاني الحروف بقوله: «فهذه جُملٌ اعتاد الأصوليون الكلام عليها... مع اعترافنا بأن حقائقها تُتلقَّى من فنِّ النحو»[٣].

وصرَّح في باب (الأمر) بمناقشة مسائل مصدرها علم الكلام، فقال: «... ونحن نذكر الآن مسائل مُرْسلة في الأوامر معدودة من الطوامِّ الكبار مُلْتَفِتَة إلى فنِّ الكلام...»[٤].

وهذه الإشارات فيها بيان لمدى نفوذ بعض العلوم كالكلام وعلوم العربية في تكوين وتزويد المصنَّفات الأصولية.

وكان علم المنطق من العلوم التي أمدَّت الكتب الأصولية بجملة متفرقة من المسائل، انتقلت في بادئ الأمر مع المنقولات الكلامية بصفتها جزءاً من المسائل المنهجية الكلامية.

ثم استقلَّت المنقولات المنطقية على وجه صريح في مشروع

---

(١) المصدر السابق (٢/ ٥٥٢).

(٢) البرهان (١/ ١٣٦).

(٣) المصدر السابق (١/ ١٤٦)، وانظر لنقد المازري (ت٥٣٦هـ) لإيراد بعض الأصوليين حروف المعاني في أصول الفقه: إيضاح المحصول من برهان الأصول (ص١٥٩).

(٤) المصدر السابق (١/ ١٩١).

الغزالي (ت٥٠٥هـ) حين أدخل المقدمة المنطقية بكافة مكوناتها في صدر التأليف الأصولي في كتابه «المستصفى».

ثم تفاوت الأصوليون في المتابعة والإقلال أو الاستكثار من المختارات المنطقية التي تستحق التضمين في المَعْلمة الأصولية.

* * *

ويمكن تصنيف أجناس المسائل والموضوعات المنطقية المنتقلة إلى المحتوى الأصولي؛ إلى الأجناس التالية:

أولاً: مسائل وموضوعات مباشرة:

وهي المسائل المنقولة على وجه مباشر ومُنْتسخ عن علم المنطق.

وأظهر مثال يُبيِّن عن هذا النوع من التواجد المنطقي يبرز في المقدمات المنهجية النظرية المنطقية التي أضافها الأصوليون في مدوناتهم منذ منتصف القرن الرابع الهجري.

وتتشكل المسائل والموضوعات المنطقية على هيئة عدّة أشكال في المقدمات المذكورة، منها:

• مقدمات مختلطة: تتضمن مسائل منطقية لا على ترتيب المناطقة، وتشترك فيها العناصر المنطقية مع أخرى كلامية ولغوية ضمن مقدِّمة نظرية قبل الولوج إلى مناقشة القواعد الأصولية[١].

وغالباً ما يرد في تلك المقدمات من المسائل المنطقية ما يلي:

- تعريف العلم، وأقسامه: الضروري والنظري.
- مراتب الإدراك، ومصادر العلم الضروري.
- تعريف الحدِّ، وبعض شرائطه أو مسائله.

وانتشر هذا الصِّنف من المقدمات منذ منتصف القرن الرابع

---

(١) انظر المبحث الثاني من الفصل الخامس.

الهجري مروراً بالقرن الخامس فما بعد[1].

• مقدمات منطقية خالصة: يترتب فيها الوضع المنطقي في كتب أصول الفقه على هيئته المعتادة عند المناطقة من حيث الشمول والترتيب.

وقد تفرد بأوَّلية وضع المقدمة المنطقية الكاملة في كتب أصول الفقه: أبو حامد الغزالي (ت٥٠٥هـ) في كتابه «المستصفى»[2].

وبين هذين النموذجين تفاوتت اختيارات الأصوليين وطرائقهم في استقطاب المادة المنطقية المباشرة في مصنفاتهم.

فذهب مصنِّفو القرن الخامس الهجري إلى الانتقاء والانتخاب من المسائل والموضوعات المنطقية وخَلْطِها بمادة أخرى كلامية ولغوية ضمن المقدمات النظرية.

وتابعهم على هذا الشكل جملة من الأصوليين في القرن السادس الهجري كأبي الخطاب الكلوذاني (ت٥١٠هـ) في كتابه «التمهيد» تبعاً لشيخه أبي يعلى الفرَّاء (ت٤٥٨هـ) في كتاب «العُدَّة» المتأثر أساساً بكتاب «التقريب والإرشاد» للباقلاني (ت٤٠٣هـ).

وتابع على ذلك أيضاً؛ أبو الوفاء ابن عقيل (ت٥١٣هـ) في كتابه «الواضح» في مقدِّمة موسَّعة شملت المجلد الأوَّل كاملاً من المطبوع، وتضمنت مختارات منطقية أكثر توسعاً من المتقدمين، حيث ناقش صور القياس المنطقي[3]، إضافة إلى بحث الحدود وأقسام العلوم.

وعرض السمرقندي (ت٥٣٩هـ) من الحنفية بعضاً من المسائل

---

(١) انظر: المبحث الثاني من الفصل الخامس، المرحلة الأولى.
(٢) انظر: الواضح (١/ ٤٤٤ ـ ٤٤٦).
(٣) انظر: الواضح (١/ ٤٤٤ ـ ٤٤٦).

المنطقية المتداولة فيمن قبله؛ كأنواع العلم، والمراد بالضروري والاستدلالي منها، وأنواع العلم الضروري، وموجب العلم العقلي، وغيرها[1].

وعلى نحوٍ أوسع، ناقش اللّامشي الحنفي (كان حيّاً ٥٣٩هـ) مسائل منطقية عديدة في نظرية الحدّ، وأقسام العلوم، وعلوم الضرورة[2]، وبعضاً من أنواع الكليّات الخمس نقلاً عن المناطقة[3].

ولم يتوسَّع الرَّازي (ت٦٠٦هـ) في الموضوعات المنطقية في كتابه الأصولي «المحصول»، مكتفياً بما صنَّفه استقلالاً في هذا الباب.

فتعرَّض لمراتب الإدراك وأبان عن العلم الضروري[4]، وأدرج الفكرة المنطقية في الاستدلال تحت شرحه لمفهوم (النّظر)[5].

كما أدرج الرازيُّ (ت٦٠٦هـ) مباحث الألفاظ المنطقية بباب مُستحدث مختلط ضمن مقدماته، حيث قام الرازي (ت٦٠٦هـ) بدراسة أنواع الدلالات: المطابقة والتضمن والالتزام، وتقسيمات اللفظ إلى كلي وجزئي، وذاتي وعرضي. ثم استعرض الكليات الخمس، وأنواع نسبة الألفاظ للمعاني[6]. وقد خلطها تقديماً وتأخيراً بجملة من المباحث اللغوية.

وعلى نحوه؛ فصَّل الآمديُّ (ت٦٣١هـ) القولَ في المباحث

---

(١) انظر: ميزان الأصول (١/١٠٣ ـ ١٠٦).

(٢) انظر: أصول اللامشي (ص٣١ ـ ٣٤).

(٣) المصدر السابق (ص١١٨).

(٤) انظر: المحصول (١/٨٣).

(٥) المصدر السابق (١/٨٧).

(٦) المصدر السابق (١/٢١٩ ـ ٢٢٨).

اللفظية المنطقية تحت قسم «المبادئ اللغوية»[1].

لكن الآمدي (ت٦٣١هـ) لم يتوسَّع كذلك في سرد المسائل المنطقية المباشرة؛ نظراً لتأليفه لمقدمة منطقية مطوَّلة في كتابه «أبكار الأفكار».

وبالشكل الاستقصائي؛ اعتمد ثُلَّة من الأصوليين النموذج الغزالي لاستيفاء المقدمة المنطقية في صدر كتب الأصول.

منهم؛ الفقيه الحنبلي أبو محمد ابن قدامة (ت٦٢٠هـ) في كتابه «روضة النَّاظر»[2].

وذهب إلى ذلك أيضاً، أبو عمرو ابن الحاجب (ت٦٤٦هـ) في كتابه «منتهى الوصول»، حيث سرد المباحث المنطقية في مقدمته في سياق المبادئ الكلامية ومبادئ اللغة[3].

وصنع مثل ذلك في «مختصره» للمنتهى[4]، ويؤكِّد هذا الصنيع على ركنية البحث المنطقي في المقدمة الأصولية؛ حتى لو كان التأليف مختصراً شديد الإيجاز، على نحو مختصر المنتهى.

وصرَّح الأصفهانيُّ (ت٦٥٣هـ) شارح المحصول؛ بتأسِّيه بالغزاليِّ (ت٥٠٥هـ) في وضع مقدمة في المنطق مُلخَّصة محرَّرة غاية التحرير؛ كما وصفها بذلك[5].

وقدَّم القرافي (ت٦٨٤هـ) بمقدِّمة منطقية مفصَّلة في الحدود[6]

---

(١) انظر: الإحكام (١/ ١٤ ـ ١٨).

(٢) انظر: روضة الناظر (١/ ٦٤ ـ ١٤٣).

(٣) انظر: منتهى الوصول (ص٥ ـ ١٩).

(٤) انظر: مختصر المنتهى (١/ ٢٠٦ ـ ٢٢٣).

(٥) انظر: الكاشف عن المحصول (١/ ١٢٥).

(٦) انظر: شرح تنقيح الفصول (ص٤ ـ ١٥).

في صدر كتابيه «تنقيح الفصول، وشرحه» تحت باب (الاصطلاحات) ثم أردفها بتفصيلٍ في الدلالة وأقسامها، والجزئي والكلي وأقسامه[1].

* * *

ثانياً: مسائل وموضوعات متفرِّعة:

وهي المسائل والموضوعات التي تفرَّعت عن الاستجابة لتفاعلات الفكر المنطقي في العقل الأصولي.

بمعنى أن ثمة موضوعات ومسائل تفرَّعت في علم أصول الفقه نتيجة الاطراد في متابعة الموضوعات المنطقية.

وهذا النوع، وإن كان قليل الوجود؛ إلا أنه يمكن التمثيل عليه بالنماذج التالية التي تظهر فيها بعض الروابط بين المادة الأصولية والمادة المنطقية.

١ ـ إضافة اشتراط العلم بالمنطق في شروط ومواصفات المجتهد ضمن مسائل باب الاجتهاد:

فنظراً لانتشار القول والمنهج المنطقي في بعض العلوم الشرعية كالأصول والكلام وبعض علوم اللغة؛ توجَّهت الدعوة إلى حاجة الفقيه المجتهد إلى العلم بالمنطق حتى يستقيم فهمُه وتترتَّب طرائقُ تفكيره.

وصرَّح أولاً بهذه الدعوة: ابن حزم (ت٤٥٦هـ)، وقرَّر عِظَم منفعة علم المنطق في معرفة طرق الاستنباط؛ وذهب إلى عدم استغناء الفقيه المجتهد عنه[2].

ثم كان من شأن الغزالي (ت٥٠٥هـ) تأكيد الدعوة وتصعيد نبرة

---

(١) المصدر السابق (ص٢٣ ـ ٢٨).

(٢) انظر: الفِصَل في المِلَل والنِّحَل (٢/ ٢٣٧ ـ ٢٣٨).

الحاجة إلى درجة نزع الثقة عن فهم وعلم مَنْ لم يُتقن علم المنطق[1]، على الأقل في مرحلته التي تضمنت ظروفاً تدعم هذه الدعوة الصارمة.

وترتَّب على هذه الدعوة؛ محاولة إلحاق مسألة إضافية مستحدثة ضمن باب (الاجتهاد) المنعقد ـ عادةً ـ في أواخر الأبواب الأصولية، حيث يناقش الأصوليون مفهوم الاجتهاد وشرائط صفة المجتهد، والعلوم اللازمة في تكوين عقل وعلم المجتهد.

فتقدَّم الغزالي (ت٥٠٥هـ) بإلماحة في هذا الباب، من غير تصريح باسم المنطق، فاقترح على المجتهد في طرق الاستثمار أربعة علوم؛ أولها: «معرفة نصب الأدلّة وشروطها التي بها تصير البراهين والأدلة مُنْتجة... أن يعلم أقسام الأدلة، وأشكالها، وشروطها...»[2] ثم أحال على مقدمته المنطقية لمعرفة تفاصيل هذا العلم.

وبعبارة أصرح؛ تابع الرازيُّ (ت٦٠٦هـ) الغزاليَّ (ت٥٠٥هـ) في العلوم التي يحتاج إليها المجتهد، وذكر منها: «علم شرائط الحدِّ والبرهان، على الإطلاق»[3].

ثم انتشر البحث والمتابعة على هذه المسألة عند الأصوليين على إثر تقرير هذين الإمامين[4].

---

(١) انظر: المستصفى (١/ ٤٥).

(٢) المستصفى (٢/ ٣٨٥).

(٣) المحصول (٦/ ٢٤).

(٤) انظر: الحاصل للتاج الأرموي (٣/ ٢٧٢)، والتحصيل للسراج الأرموي (٢/ ٢٨٧)، شرح تنقيح الفصول للقرافي (ص٤٣٧)، المنهاج للبيضاوي (ص٥٦٤)، نهاية الوصول للهندي (٩/ ٣٨٢٨)، والفائق له (٥/ ٤٢)، معراج المنهاج للجزري (ص٦٣٤)، =

وتجاوز التعبير من التلميح إلى التصريح باسم (المنطق) في المطالبة به، فيعلِّق القرافي (ت٦٨٤هـ) على كلام الرازي (ت٦٠٦هـ) السابق، بقوله: «قلنا: لا يكملُ معرفة ذلك إلا بإيعاب علم المنطق؛ فإنه ليس فيه إلا ذلك، فيكون المنطق شرطاً في منصب الاجتهاد. . . .»[1]، ثم فصَّل الوجه في حاجة المجتهد لعلم المنطق في موضع قريب[2].

ويلحظ تطوُّر المسألة من مجرد توصيةٍ بتقديم العلم بالمنطق، إلى شرط في استحقاق منصب الاجتهاد.

وعلى هذا المحلِّ؛ عُقِدت المسألة عند بعض الأصوليين مِثل: الطُّوفي[3] (ت٧١٦هـ)، والزركشي[4] (ت٧٩٤هـ) وغيرهما، لبيان: هل يشترط العلم بالمنطق في تحقيق صفة المجتهد أم لا؟ ثم نُقل الخلاف على هذا الأساس.

* * *

٢ ـ بيان مثارات الخطأ والغلط في الأدلة:

يهتم المناطقة في الترتيب الموضوعي للتأليف المنطقي بتقديم بناء القواعد والنظريات المنطقية وإحكامها بالشروط والضوابط والأشكال، ثم بالبحث عن مواطن ومداخل الخطأ المتوقعة، التي قد يقع فيها الناظر عند التطبيق.

= شرح مختصر الروضة للطوفي (٣/٥٨٣)، شرح المنهاج للأصفهاني (٢/٨٣٣)، الإبهاج للسبكي (٧/٢٨٩٩)، نهاية السول للإسنوي (٢/١٠٣٧)، البحر المحيط (٦/٢٠١ ـ ٢٠٢).

(١) نفائس الأصول (٩/٤٠١٧).

(٢) المصدر السابق (٩/٤٠١٩ ـ ٤٠٢٠).

(٣) انظر: شرح مختصر الروضة (٣/٥٨٣).

(٤) انظر: البحر المحيط (٦/٢٠١ ـ ٢٠٢).

وتتنوع عبارة المناطقة في توصيف هذا الباب، فالفارابي (ت٣٣٩هـ) يضع فيه جزءاً ويترجمه بـ «كتاب الأمكنة المُغلِطة» ويشرح ذلك بقوله: «كتاب الأمكنة المغلطة التي فيها يغلط الناظر في كل ما يلتمس معرفته...»[(١)].

وعقد ابن سينا (ت٤٢٨هـ) فصلاً في «بيان وجوه الغلط في الأقوال الشارحة»، وآخر في «إبانة المواضع المُغلِّطة للباحث»، وآخر في «المُغلِّطات في القياس»[(٢)].

وبحث الغزالي (ت٥٠٥هـ) هذا النوع في (معيار العلم) بعنوان «حصر مثارات الغلط»[(٣)]، وفي (محكّ النظر) بقريبٍ منه «في حصر مدارك الغلط في القياس»[(٤)].

وكذا صنع السَّاوي (ت٥٤٠هـ) في (البصائر)، حيث ناقش في فصلٍ: وجوه الخطأ التي تقع في الحدّ والرَّسم، وفي آخر «المغالطات في القياس»[(٥)].

وفرَّع بعض الأصوليين على هذه الفكرة تطبيقاً في الأدلة الشرعية والفقهيات، يتناول مظانَّ وأسباب الخطأ المتوقعة عند تطبيق الدليل الشرعي من حيث دلالات الألفاظ أو القياس.

ومن ذلك، محاولة الغزالي (ت٥٠٥هـ) في «المستصفى» حيث بحث ـ على قياس الفكرة المنطقية ـ بعضاً من المسائل في باب (القياس الشرعي)، فناقش «مثارات الاحتمال في كل قياس» وصنَّفها

---

(١) كتاب الأمكنة المغلطة، للفارابي، ضمن مجموع: المنطق عند الفارابي (٢/ ١٣١).

(٢) النجاة، لابن سينا (١/ ١٠٩ ـ ١١٧)، وانظر: الإرشادات والتنبيهات (١/ ٤٩٥).

(٣) معيار العلم (ص٢٠٧).

(٤) محك النظر (ص١٢١).

(٥) انظر: البصائر النصيرية (ص٨٩، ٢٧٧).

على ستة احتمالات[1].

وفي خاتمة مبحث (العِلَّة) تعرَّض «لمثارات فساد العِلل القطعية»[2].

ثم أعقبه بقسم تحدَّث فيه عن «المُفسدات الظنية الاجتهادية للعِلة» مصنِّفاً إياها على تسعة أوجه[3].

وهكذا يتابع الغزاليُّ (ت٥٠٥هـ) تحرير البناء الأصولي لباب (القياس) مُستحضِراً مثارات ومواطن الخلل بغرض تفاديها. وهذه الطريقة مستوحاة من منهجية النظر والبحث المنطقية التي تستدعي المسائل والضوابط المُتمِّمة لإحكام القاعدة المنطقية.

وأفرد الشريف التلمساني (ت٧٧١هـ)، صاحب مفتاح الوصول، كتاباً في «مثارات الغلط في الأدلة» وطبَّق تمثيلها على المُثُل العقلية والفقهية من جهة الغلط في اللفظ أو في المعنى[4].

* * *

٣ ـ الجدل الأصولي:

جاء اهتمام المناطقة بعلم الجدل لتنظيم عملية الخلاف الفلسفي الذي أخذ في التكاثر والتصاعد نحو أبعاد سلبيَّة، لذلك نتجت الحاجة إلى صناعة منطقٍ للجدل يضبط حركة الخلاف والنقاش وتنافر الآراء والاستدلالات المتداولة في الفكر الفلسفي.

ويعتبر الجدل أحد الفنون الرئيسة لعلم المنطق، فقد كان أحد الكتب المنطقية الثمانية التي وضعها أرسطو: مخصَّصاً للجدل[5].

---

(١) انظر: المستصفى (٢/ ٢٩٠).

(٢) المصدر السابق (٢/ ٣٧٢).

(٣) المصدر السابق (٢/ ٣٧٦).

(٤) انظر: مثارات الغلط في الأدلة، للتلمساني (ص٧٥٩ ـ ٧٩٢).

(٥) انظر: الفهرست، لابن النديم (١/ ٢٤٨).

بل ذُكر أن الجدل أحد الأسباب الباعثة والمؤثِّرة في تأسيس علم المنطق[1]. وهذا يبين قيمة باب (الجدل) في الفكر والتقعيد المنطقي.

وقد تتابع المناطقة على بيان أهميته والتأليف فيه، فقد أفرده الفارابي (ت٣٣٩هـ) برسالة عَنْونَها «بكتاب الجدل»[2]، وقال في أثنائها: «. . .والجدل غرضه الأقصى أن يحصل للإنسان القوَّة على الفحص، وتوطئة ذهنه نحو الفلسفة وإعداد مبادئها ومطلوباتها. وبالجملة؛ فإن غاية صناعة الجدل إرفاد صناعة الفلسفة وخدمتها. . .»[3].

ثم اعتنى المتكلمون والأصوليون ببحث قوانين الجدل وآدابه وتطبيقها على العلوم الشرعية، خاصة في علم الكلام وأصول الفقه، إرفاداً للبحث الأصولي وخدمته.

كما أُعيدت صياغة مضمون علم الجدل بما يتناسب مع العلوم التي سيُطبَّق عليها المنهج الجدلي كعلم أصول الفقه، إلا أن هذا التطوير والتكييف لا ينفي التأثُّر بأصل الفكرة المنطقية للجدل التي أطلقها المناطقة ووجهوا للعناية بها.

ونظراً لكثرة وتشعُّب الخلاف في المسائل الكلامية والأصولية والفقهية؛ حرص علماء الكلام والأصول على التأليف في (علم الجدل) لتنظيم عمليات الخلاف الواسعة في الفقه والأصول والكلام.

ومن تلك المؤلفات في باب الجدل:

---

(١) انظر: المنطق وتاريخه، روبير بلانشي (ص٢٤).

(٢) انظر: كتاب الجدل، ضمن مجموع: المنطق عند الفارابي (٣/ ١٣ ـ ١٠٧).

(٣) المصدر السابق (٣/ ٢٧ ـ ٢٨).

- شرح أدب الجدل[1]، للباقلاني (ت٤٠٣هـ).
- المنهاج في ترتيب الحِجاج، لأبي الوليد الباجي (ت٤٧٤هـ).
- المعونة في الجدل، لأبي إسحاق الشيرازي (ت٤٧٦هـ).
- الكافية في الجدل، للجويني (ت٤٧٨هـ).
- المُنتخَل في الجدل، للغزالي (ت٥٠٥هـ).
- كتاب الجدل على طريقة الفقهاء، لابن عقيل (ت٥١٣هـ).
- الجدل والكاشف عن أصول الدلائل وفصول العِلل.

وكتاب: الطريقة في الجدل، كلاهما للفخر الرازي (ت٦٠٦هـ).

- عَلَمُ الجَذَل في عِلم الجدل، للطُّوفي (ت٧١٦هـ).

وغيرهم كثير[2].

وقد أبان علماء الأصول عن وجه الصِّلة والحاجة لقوانين الجدل في علم أصول الفقه، يقول الغزالي (ت٥٠٥هـ) في هذا الصدد: «. . . . مقصود الجدل زائدٌ على الفنَّين، أعني الفقه وأصوله. وفائدته إذاً: التحذُّق في استعمال الأدلة، والفقه هو الأحكام، والجدل رابطة الأدلة بالمدلول؛ كالمتوسط بينهما، والمؤلِّف لأحدهما إلى الآخر. . .»[3].

وتطوَّر تقرير الرابطة إلى جعله فرعاً من علم أصول الفقه، فيما يصفه به الطُّوفي (ت٧١٦هـ) في قوله: «واعلم أن مادة الجدل: أصول الفقه؛ من حيث هي نسبتُه إليها نسبةَ معرفةَ نظم الشعر إلى معرفة أصل

(١) انظر: مذاهب الإسلاميين، لبدوي (ص٥٨٥).
(٢) انظر: الجدل عند الأصوليين، مسعود فلوسي (ص١١٤ ـ ١١٨).
(٣) المنتخل في الجدل، للغزالي (ص٣١٠).

اللغة، فالجدل إذن: أصول فقه خاص...»[١].

لذلك استقر تصنيف علم الجدل ضمن فروع علم أصول الفقه، حيث أدرج ابن خلدون (ت٨٠٨هـ) الجدل ضمن متعلقات علم أصول الفقه، فقال في مقدمته: «أصول الفقه وما يتعلَّق به من الجدل والخلافيات»[٢].

وفرَّعه عن أصول الفقه طاش كبري زادة (ت٩٦٨هـ) في قوله: «واعلم: أنه يمكن جعل علم الجدل والخلاف من فروع علم أصول الفقه»[٣].

ويشهد لذلك صنيع بعض الأصوليين عند تسمية كتبهم بالاقتران بين اسم الأصول والجدل، كما فعل ابن الحاجب (ت٦٤٦هـ) في كتابه «منتهى الوصول والأمل في علمي الأصول والجدل».

وكذا فعل ابن عبد الهادي الحنبلي[٤] (ت٩٠٩هـ) في كتابه «مقبول المنقول من علمي الجدل والأصول».

ويظهر تأثير المادة الجدلية في إضافة المسائل في المواطن التالية:

• إلحاق باب في الجدل والاعتراضات الواردة على الأدلة عقب كتاب «القياس»، كما فعل أبو يعلى الحنبلي (ت٤٥٨هـ) بإضافة

---

(١) عَلَمُ الجَذَل في علم الجدل (ص٤).

(٢) المقدمة (٣/ ١٠٦١).

(٣) مفتاح السعادة (١/ ٢٨٤).

(٤) هو جمال الدين يوسف بن حسن بن أحمد بن عبد الهادي، الشهير بابن المبرد الصالحي الحنبلي، محدث، وفقيه، توفي سنة (٩٠٩هـ)، من تصانيفه: مغني ذوي الأفهام، الدّر النقي شرح الخرقي.
ينظر: الضوء اللامع (١٠/ ٣٠٨)، شذرات الذهب (٨/ ٤٣).

مسائل مختارة وبعض الآداب والضوابط في الجدل في خاتمة باب (القياس)، مع شرح لمصطلحات وأحوال المجادلين[1].

• إضافة مقدِّمة في علم الجدل ضمن مقدمات علم أصول الفقه. وتُسجَّل الأولية ـ أو التفرُّد ـ في هذا الباب لأبي الوفاء ابن عقيل الحنبلي (ت٥١٣هـ)، الذي وضع مقدمة مكتملة في علم الجدل في كتابه الأصولي «الواضح». ووعلَّل صنيعه بقوله: «واعلم أنني لما قدَّمت هذه الجملة من العقود والحدود وتمهيد الأصول... رأيت أن أُشْفِعَها بذكر حدود الجدل، وعقوده، وشروطه وآدابه ولوازمه، فإنه من أدوات الاجتهاد... فجمعتُ بذلك بين قواعد العِلمين: أصول الفقه والجدل»[2].

ويؤكد ابن عقيل (ت٥١٣هـ) بقوله هذا وجهَ الرَّبط بين الأصول والجدل، باعتباره أداةً من أدوات الاجتهاد الأصولي والفقهي. وهذه إضافةٌ أخرى لعلوم وأدوات المجتهد. ثم سرد ابن عقيل (ت٥١٣هـ) مقدِّمةً مفصَّلةً مطوَّلة في مسائل وآداب وطرائق الجدل[3].

إلا أنه من اللافت أن هذه التجربة لم تتمكن من التأثير في خارطة المدوَّنة الأصولية، حيث لم يتابع بقية الأصوليين على هذا الصنيع مقارنة بتجربة الغزالي ذات التأثير الواسع في ترويج المقدمة المنطقية.

ويمكن تفسير ذلك؛ بتفاوت المكانة والتأثير العلمي بين شخصيتيّ ومذهبي الغزالي (ت٥٠٥هـ) الشافعي المذهب، وابن عقيل (ت٥١٣هـ) الحنبلي المذهب.

---

(١) انظر: العُدّة (٥/ ١٤٦٥ ـ ١٥٣٩).

(٢) الواضح في أصول الفقه (١/ ٢٩٥).

(٣) انظر: الواضح (١/ ٢٩٦ ـ ٥٣٠).

ومن وجهٍ آخر؛ اكتفاء الأصوليين بالتأليف المستقل والمفرد في باب الجدل.

• إضافة مبحث قوادح القياس، أو الاعتراضات الواردة على القياس.

وهو من المواطن التي أفاضت فيه كتب الأصول وكتب الجدل، وأخذت حيزاً جلياً في باب القياس. وقد صرح الغزالي (ت٥٠٥هـ) بمجانبة هذا الباب لجنس أصول الفقه، ونقد إلحاقه به مبيِّناً مصدره من علم الجدل، فقال في آخر باب القياس في كتابه «المستصفى»: «... ووراء هذا اعتراضات مثل: المنع، وفساد الوضع، وعدم التأثير، والكسر، والفرق، والقول بالموجب، والتعدية والتركيب...

وما يتعلق منه بتصويب نظر المجتهد قد انطوى تحت ما ذكرناه. وما لم يندرج تحت ما ذكرناه فهو نظرٌ جدليٌّ يتبع فيه شريعة الجدل التي وضعها الجدليون باصطلاحهم... فهي ليست من جنس أصول الفقه، بل هي من علم الجدل، فينبغي أن تُفرد بالنظر، ولا تُمزج بالأصول...»[1].

وفي نصِّ الغزالي (ت٥٠٥هـ) إثباتٌ لتأثير علم الجدل على علم أصول الفقه في إضافة المسائل والموضوعات.

كما أشار الغزالي (ت٥٠٥هـ) في موطن آخر، إلى أن الجدليين أحدثوا بعض طرق ومسالك إثبات العلّة؛ كالطرد والعكس والسبر والتقسيم[2].

---

(١) المستصفى (٢/ ٣٣٧ ـ ٣٧٨). لكن الغزالي في طوره المتقدم أورد (قوادح القياس/ الاعتراضات) ضمن كتابه الأصولي: المنخول (ص٥٠٥ ـ ٥٣١)، ثم نسخ هذا الموقف بما قاله في «المستصفى» المتأخر تأليفاً.

(٢) انظر: مقاصد الفلاسفة (ص٩١).

• نقلُ خلاف وأقوال أهل الجدل في بعض المسائل الأصولية، حيث نجد بعض الأصوليين يحكي آراء الجدليين في بعض المسائل[1]، مما يوحي بوجود رابط جدلي لهذه المسائل بأصول الفقه.

* * *

ثالثاً: مسائل وموضوعات مُكيَّفة أصولياً:

وهي المسائل المنطقية المصدر التي يتمُّ تكييفها في الوضع الأصولي، عن طريق إيجاد الموضع الملائم لها أصولياً، بحيث تصبح جزءاً من النَّسق الأصولي المؤثر في تشكيل عقل الفقيه.

وأبرز الموضوعات المنطقية المتكيفة أصولياً ما يلي:

١ ـ السَّبْر والتقسيم = القياس الشرطي المنفصل:

من أشهر طرائق التفكير وأنواع الاستدلال المتداولة في التصنيف والبحث الكلامي والأصولي.

يقول عنه الغزالي (ت٥٠٥هـ) في أثناء حديثه عن أصناف القياس المنطقي: «الصِّنف الثالث: الشرطي المنفصل، وهو الذي تسميه الفقهاء والمتكلمون (السَّبر والتقسيم)... فإن أكثر نظر الفقهاء على السبر والتقسيم يدور»[2].

وذهب بعض الأصوليين إلى تكييف دليل السبر والتقسيم ضمن أنواع الاستدلال.

---

(١) انظر مثلاً: البرهان للجويني (٢/٥٤٢، ٥٤٦، ٦٢٩، ٦٥١، ٦٦٥، ٦٦٦، ٦٨٠، ٦٩٠، ٧٠٥، ٨١٩، ٨٢٧، ٨٤١)، والمستصفى (٢/٣٣٦، ٣٥٩)، والإحكام للآمدي (٤/٨٥، ٩٣، ١٠٦، ١١٢، ١١٦).

(٢) معيار العلم (ص١٥٦ ـ ١٥٨)، وراجع: محك النظر للغزالي (ص٩٧)، والمستصفى له (١/٩١)، والرد على المنطقيين، لابن تيمية (ص٢٤٩).

فقد تعرَّض له الجويني (ت٤٧٨هـ) فيما لخَّصه عن الباقلاني (ت٤٠٣هـ) فقال: «. . . التقسيم الصحيح، وذلك إذا كان في المسألة أقسام، فإذا بيَّن المستدل بطلان جميعها إلا القسم الذي يرتضيه فيثبت مقصوده. . . فهذا وجهٌ في الاستدلال، وقد صحَّحه أرباب الأصول، ولم يتعرض له القاضي. . . .»[1].

فما وصفه «بالتقسيم الصحيح» يقع على صورة القياس الشرطي المنفصل عند المناطقة، أو ما يسمى بالسبر والتقسيم عند الفقهاء والمتكلمين.

وقد نقل الجويني أنه دليل صحَّحه علماء الأصول، وهذا يفيد تداوله بين الأصوليين على أنه أحد أنواع الاستدلالات الأصولية.

كما نقل الجويني (ت٤٧٨هـ) تطبيقاً فقهياً في مسألة: الصلح على الإنكار، مستدلاً بمسلك السبر والتقسيم في التفقُّه فيها[2].

ويتابع على ذلك؛ فقيه الحنابلة القاضي أبو يعلى الفرَّاء (ت٤٥٨هـ) فيذهب إلى أن «الاستدلال بالتقسيم صحيح»[3] مُصنِّفاً إياه ضمن أنواع مختلفة من الاستدلالات.

ثم ضرب له مثلاً: في إدراك عِلَّة الربا، وفي الإيلاء، وفي اللِّعان، وفي القياس على اسم الخمر[4].

وفعل مثل ذلك؛ أبو إسحاق الشيرازي (ت٤٧٦هـ) الذي صنَّف أنواع الاستدلال إلى خمسة أضرب، منها: الاستدلال بالتقسيم[5]،

---

(١) التلخيص (٣/ ٣٢٠).

(٢) المصدر السابق (٣/ ٣٢٠).

(٣) العُدَّة (٤/ ١٤١٥).

(٤) انظر: العُدَّة (٤/ ١٤١٦ ـ ١٤١٧).

(٥) انظر: شرح اللمع (٢/ ٨١٥ ـ ٨١٧).

وطبَّقه في مسائل فقهية: في الإيلاء، وشهادة القاذف[١].

وقد تنوَّعت أشكال تفعيل منهجية السبر والتقسيم في المدونات الأصولية على أربعة أوجه:

الأول: في ترتيب أبواب ومسائل علم أصول الفقه، حيث عَمَدَ بعض الأصوليين إلى اعتماد طريقة السبر والتقسيم في وضع خطَّة البحث في ترتيب وتقديم الموضوعات الأصولية.

وأظهر مثال لذلك؛ الطريقة التي قدَّمها الرازي (ت٦٠٦هـ) في ضبط أبواب أصول الفقه، فقال:

«قد عَرفتَ أن أصول الفقه عبارة عن: مجموع طرق الفقه...

أما الطرق: فإما أن تكون عقلية، أو سمعية...

وأما السمعية: فإما أن تكون منصوصة، أو مستنبطة.

وأما المنصوص فهو: إما قول أو فعل...

والدلالة القولية: إما أن يكون النظر في ذاتها... وإما في عوارضها، إما بحسب متعلقاتها... أو بحسب كيفية دلالتها....»[٢].

الثاني: في التقرير والبحث والمناقشة، حيث يستعمل كثير من الأصوليين منهجية التقسيم في عرض المسائل وتقريرها أثناء البحث.

والأمثلة على هذا الوجه متوافرة ظاهرة[٣].

---

(١) المصدر السابق (٢/٨١٨ ـ ٨١٩).

(٢) المحصول (١/١٦٧ ـ ١٦٨).

(٣) انظر مثلاً: التقريب (١/٢٧٦، ٢٨٦)، (٣/٤٣٠). المعتمد (١/١٥، ١٩، ٢٨، ٥٠، ٨٥، ٩٨، ١٠٢، ١٣٤، ١٧٣، ٢٠٥، ٣٠٢، ٣٤٣، ٣٦٣، ٣٨٥، ٤١٥، ٤١٩) (٢/ ٨١٩، ٨٤٥)، المحصول (١/٨٣، ٨٧، ٨٩، ٩٣، ١٠٥، ١٠٩، ١٥٨، ١٦٧)، (٢/ ١٥٩، ١٩٩، ٣١٧)، (٤/٤٣١)، (٥/٢٨١، ٣٢٠، ٣٥٤، ٣٨٠، ٤٠٨)، =

الثالث: في الاستدلال على إثبات القواعد والمسائل الأصولية أو نقضها، وهذا النَّهج ظاهرٌ في المدونة الأصولية التي كثيراً ما تدار فيها الأدلة العقلية وأوجه الاستدلال على طريقة السبر والتقسيم(١).

الرابع: في بحث العِلَّة الشرعية كمسلك من مسالك الاستنباط للعلة غير المنصوصة، حيث يكون مسلك السبر والتقسيم من أكثر المسالك دوراناً بين الأصوليين في مبحث العِلَّة.

وأشار الجويني (ت٤٧٨هـ) إلى قِدَم اعتماد هذا المسلك عند الأصوليين؛ في قوله: «ومما أجراه القاضي وغيره من الأصوليين في محاولة إثبات علل الأصول: السبر والتقسيم.

ومعناه على الجملة: أن الناظر يبحث عن معانٍ مجتمعة في الأصل، ويتبعها واحداً واحداً، ويبيِّن خروج آحادها عن صلاح التعليل به، إلا واحداً يراه ويرضاه»(٢).

ويصنِّف الغزاليُّ (ت٥٠٥هـ) السبر والتقسيم ضمن طرق الاستدلال التي تفيد في إثبات العلة بالاستنباط(٣).

= الإحكام للآمدي (١/ ٩٦، ١١٠، ١٥٨، ١٧٤، ١٨٨، ١٩٦، ٢٢٩)، (٢/ ٢٣٧)، (٣/ ٤، ٦٤، ١٤٤، ٢٧٤، ٢٨٢، ٢٩٧)، (٤/ ١٣٧).

(١) انظر مثلاً: شرح العُمد (١/ ٢٨٨، ٣١٤)، (٢/ ١٩٣، ١٩٤)، التقريب (١/ ٢١٣، ٣٦٣...)، (٣/ ٣٤، ٥٥، ٣٠٥...)، المعتمد (١/ ٢٩، ٥٨، ١٠٥، ١١٨، ١٢٨، ١٣٦، ١٧٥، ١٨٢، ٢٠٠...)، (٢/ ٥٠٣، ٥٣١، ٥٤٦، ٥٦٦، ٥٧٠، ٦٠٩، ٦٥٣، ٦٦٣...)، (المحصول (١/ ١٤٨، ١٥٤، ١٨٦، ١٨٨، ٢٠٣، ٢٨٣...)، (٢/ ٩٤، ١٣٧، ١١٦، ١٤٢، ٢٣٢، ٢٣٤، ....، ٢٤٧...) (٥/ ٥٩، ٩٧، ١٢١، ١٧٢، ..٣٤٥.)، (٦/ ١٠٩)، الإحكام للآمدي (٢/ ٤٦، ٥١، ٦٨، ١١٢، ١٢٥، ١٤٥، ١٤٨، ١٥٤، ٢٧٦، ٣١٨...)، (٣/ ٤٤، ٤٨، ١١٥، ٢١٩، ٢٨٥...)، (٤/ ١٥٣، ٢١٧، ٢٣٤).

(٢) البرهان (٢/ ٥٣٤).

(٣) انظر: المستصفى (٢/ ٣٠٥).

وللغزالي (ت٥٠٥هـ) إشارة إلى أن الجدليين أحدثوا مسلك أو طريقة السبر والتقسيم لإثبات المعنى والعلة[1].

ويفيد الرازي (ت٦٠٦هـ) بأن التطبيق الأساس لهذا المسلك إنما هو في معرفة العلل العقلية، وأنه قد يفيد أيضاً في الشرعيات[2].

ويؤكد الشيرازي (ت٤٧٦هـ) بأن العلل الشرعية فرعٌ عن العقلية، والعقلية أصلٌ لهما[3].

وهو ما يذهب إليه السمعاني (ت٤٨٩هـ) في قوله: «ينبغي أن تكون العِلل الشرعية على مضاهاة العلل العقلية»[4].

وفي كل هذا إشارةٌ لعلاقة مبحث (العلة) في الأصول بمبحث العلة المطروق عند المناطقة والفلاسفة، والذي من المحتمل أن يكون هناك تأثير واستدعاء لبعض مناهج التفكير والبحث بين العلة العقلية والعلة الشرعية.

٢ ـ الاستقراء:

وهو أحد الأدلة المنطقية المشهورة، ويقع نتيجة لحصر العلاقة الدلالية بين الكلي والجزئي. وقد تتابع المناطقة على تقريره، وبيان درجة قوته على الدلالة[5].

وقد أورده الغزالي (ت٥٠٥هـ) في مقدمته المنطقية في

---

(١) انظر: مقاصد الفلاسفة (ص٩١ ـ ٩٢).

(٢) انظر: المحصول (٥/ ٢١٧).

(٣) انظر: شرح اللمع (٢/ ٨٩٥).

(٤) قواطع الأدلة (٤/ ٢٤٩ ـ ٢٥٠).

(٥) انظر: كتاب القياس للفارابي (٢/ ٣٥)، النجاة لابن سينا (ص٧٣)، والإشارات له (١/ ٤٥٣)، معيار العلم للغزالي (ص١٦٠)، ومحك النظر له (ص١١٢)، البصائر للساوي (ص٢٠٩).

«المستصفى»[1]، ومثّله على مثال فقهي في عدم فرضية صلاة الوتر.

وكيَّفه الرَّازي (ت٦٠٦هـ) أصولياً ضمن باب «ما اختلف فيه المجتهدون من أدلة الشرع»، ووصفه «بالاستقراء المظنون». وضرب له مثلاً في الفقهيات، بالاستدلال به على عدم وجوب صلاة الوتر لأنها تُؤدَّى على الراحلة، ولا شيء من الواجبات في الصلاة يؤدى على الراحلة؛ والمقدمة الأخيرة طريق إثباتها هو الاستقراء[2].

وبيَّن حاصله التاج الأرموي (ت٦٥٣هـ) بقوله: «وحاصله: تعميم الحكم على أفراد النوع الواحد أو أنواع الجنس الواحد؛ لوجوده في الأكثر»[3] وذهب إلى أنه حجة.

وتتابع عددٌ من الأصوليين على تقرير مبحث الاستقراء ضمن باب (الأدلة المختلف فيها).

فأورده القرافي (ت٦٨٤هـ) في «نفائس الأصول»[4] تبعاً للرَّازي (ت٦٠٦هـ) في «المحصول».

وقرَّر البيضاوي (ت٦٨٥هـ) لزوم العمل بالاستقراء، متابعاً لمثال صلاة الوتر[5].

وذكره صفي الدين الهندي (ت٧١٥هـ) من جملة طرق الاستدلال، وأفاد بأنه «المُسمَّى في اصطلاح المشرعين: إلحاق الفرد بالأعم الأغلب». وذهب إلى أنه حجة يفيد الظن الغالب، وتابع على

---

(١) المستصفى (١/١٠٣).

(٢) انظر: المحصول (٦/١٦١).

(٣) الحاصل من المحصول (٣/٣٣٤)، وانظر: التحصيل للسراج الأرموي (٢/٣٣١).

(٤) انظر: نفائس الأصول (٩/٤٢٦٠).

(٥) انظر: منهاج الوصول (ص٥٢٣).

تطبيق صلاة الوتر كذلك[1].

وتابع على ذلك شُرَّاح «المنهاج» كابن السبكي[2] (ت٧٧١هـ) والإسنوي[3] (ت٧٧٢هـ).

وأدرج الزركشي (ت٧٩٤هـ) الاستقراء ضمن الأدلة المختلف فيها، وفرَّق بين أقسامه؛ فجعل الاستقراء التام من قبيل القياس المنطقي المستعمل في العقليات، ومثَّل له في الفقهيات في وجوب الطهارة لكل صلاة.

وجعل الاستقراء الناقص مفيداً للظنِّ الغالب، ورجَّح حجيته، ونقل وصفه عند الفقهاء (بالأعم الأغلب)[4].

٣ ـ قياس الخُلْف = قياس التلازم:

وهو أحد صور القياس الشرطي المتصل عند المناطقة، ويتركب من مقدمتين؛ إحداهما قياس اقتراني، والأخرى قياس استثنائي، وتكون إحدى المقدمتين مشكوكة والأخرى صادقة، ثم يُلزَم الخصم ويستدَل عليه ببطلان النتيجة على بطلان المقدمة ويتبيَّن مخالفتها للحق.

ويستعمل هذا القياس في بيان صدق أو كذب نقيض المقدمة المشكوك فيها، وذلك أن النتيجة متى كانت بيِّنة الكذب عُلم أن القياس قد انطوى على كذب؛ لأنه لو لم يكن فيه كذب أصلاً لكانت النتيجة صادقة لا محالة، فإذا كانت كاذبة فيلزم أن في مقدمات

(١) انظر: نهاية الوصول (٩/ ٤٠٥٠)، والفائق له (٥/ ٢١٢).
(٢) انظر: الإبهاج شرح المنهاج (٦/ ٢٦٢٠).
(٣) انظر: نهاية السول (٢/ ٩٤٠).
(٤) انظر البحر المحيط (٦/ ١٠ ـ ١١).

القياس ما هو كذبٌ وخطأ، فإذا تبيَّن صدق إحدى المقدمتين لزم كذب المقدمة الأخرى المشكوك فيها[1].

وقد تطرق الجويني (ت٤٧٨هـ) في مقدمته الموسَّعة في «البرهان» إلى ذكر «برهان الخُلف» وأنه من مسالك العقول المعتبرة[2].

وكيَّفَ الغزاليُّ (ت٥٠٥هـ) هذا النوع ضمن «أشكال البراهين النظرية الجارية في المسائل الفقهية».

وجعل ثالثهما: «برهان الخُلْف»، وربط بينه وبين «السبر والتقسيم»، ثم ضرب له مثلاً فقهياً في الاستدلال على فساد بيع الغائب، وبطلان تملُّك المُقارض الرِّبح[3].

ثم يقول الغزالي (ت٥٠٥هـ): «وإلى هذا البرهان يرجع ما لقَّبه فريق: بقياس العكس؛ ومثَّلوه بقول أبي حنيفة: لو لم يلزم الصوم بالاعتكاف، لما لزم بالنذر الصلاة... وطريقه هو: أن الصوم لو لم يكن واجباً لما وجب عند النذر، وقد وجب عند النذر: فدلَّ على أنه لازم. فهو برهان خُلْف...»[4].

فالحاصل: أن الغزالي (ت٥٠٥هـ) يُرجع الصورة القياسية المصطلح عليها (بالعكس) إلى صورة قياس الخُلْف المنطقي. (وقياس العكس) متداول في البحث الأصولي منذ القرن الخامس الهجري، على الأقل، في المصنفات الأصولية.

---

(١) انظر: كتاب القياس، للفارابي (٢/ ٣٣ ـ ٣٤)، النجاة (ص٧٠)، الإشارات (١/ ٤٥٣)، معيار العلم (ص١٥٨)، محك النظر (ص٩٥)، البصائر (ص١٧٤).

(٢) انظر: البرهان (١/ ١٢٢).

(٣) انظر: شفاء الغليل (ص٤٣٥، ٤٥٠ ـ ٤٥١).

(٤) شفاء الغليل (ص٤٥٢ ـ ٤٥٣).

فقد نسبه أبو الحسين البصري (ت٤٣٦هـ) إلى الفقهاء[1] على نفس المثال الفقهي الذي أورده الغزالي (ت٥٠٥هـ) آنفاً.

وأورده أبو إسحاق الشيرازي (ت٤٧٦هـ) ضمن أنواع الاستدلال، فقال: «... الاستدلال بالعكس؛ وذلك مثل أن يقول الشافعي: لو كانت القهقهة تُبطل الطهارة داخل الصلاة لأبطلت خارج الصلاة؛ لأن كل ما أبطل الطهارة داخل الصلاة: أبطلها خارج الصلاة كالإحداث، وما لا يبطلها خارج الصلاة لا يبطلها داخل الصلاة كالقذف والسبِّ وغير ذلك من الأسباب. وهكذا نقول في زكاة الخيل... وهذا استدلال صحيح، **وهو طريق لإثبات الأحكام**»[2].

وما ذكره هو عين صورة القياس الشرطي المتصل المُستعمل بأداة (لو) والمسمى «بقياس الخُلْف».

وأورده بمعنى «قياس التلازم» ابن الحاجب (ت٦٤٦هـ) تحت أنواع الاستدلال، وذكر منها: «ملازمة بين ثبوتين أو نفيين، أو ثبوت ونفي، أو نفي وثبوت...»[3]. ومثَّله في الفقهيات: بالتلازم بين صحة الطلاق وصحة الظهار وغيره.

وكذا فعل القرافي (ت٦٨٥هـ) حينما حصر أنواع الاستدلال في قاعدتين، فقال: «القاعدة الأولى: في الملازمات، وضابط الملزوم ما يحسُن فيه (لو)، واللازم ما يحسُن فيه (اللام)... والاستدلال إما بوجود الملزوم أو بعدمه، أو بوجود اللازم أو بعدمه، فهذه الأربعة منها: اثنان مُنتجان، واثنان عقيمان...»[4].

---

(١) انظر: المعتمد (٢/ ٦٩٨).

(٢) شرح اللمع (٢/ ٨١٩).

(٣) المنتهى (ص٢٠٣)، وانظر: مختصر المنتهى (٢/ ١١٧٠).

(٤) تنقيح الفصول (ص٤٥٠ ـ ٤٥١).

ثم طبَّق تقعيده في جملة من الصور الفقهية.

والمُتحصِّل؛ أنه استقر تكييف هذا النوع من الأقيسة المنطقية في صلب القواعد الأصولية، مع بيان أمثلتها وتطبيقها في بناء الأحكام والاستدلالات عليها.

٤ ـ تكييف القياس المنطقي، بأنواعه، وأشكاله، وضروبه تحت أنواع الاستدلال الأصولي:

ويتفرد بهذه الحالة سيف الدين الآمدي (ت٦٣١هـ)، حينما عقد باب «الاستدلال»، وعرَّفه بأنه عبارة عن: طلب الدلالة من أنواع خاصة من الأدلة ليست نصاً ولا إجماعاً ولا قياساً شرعياً. ثم ذكر في صدر هذه الأنواع: الدليل المؤلَّف من أقوالٍ يلزم من تسليمها لذاتها تسليم قول آخر، وهذه حقيقة القياس العقلي المنطقي.

ثم سرد الآمدي (ت٦٣١هـ) باب القياس الصُّوري بتفاصيله المنطقية وضعاً واصطلاحاً.

ومثَّل له في التطبيقات الفقهية في عدة فروع؛ كافتقار الوضوء للنية، واستدل به أيضاً على عدم صحة بيع الغائب، وكَوْن بعض المطعوم ربوي. ثم أحال بعد ذلك على كتبه المخصوصة في فن المنطق[1].

٥ ـ المباحث اللفظية المنطقية:

ذهب فخر الدين الرازي (ت٦٠٦هـ) إلى إدراج المباحث اللفظية في علم المنطق ضمن المبادئ اللغوية في كتب الأصول،

---

(١) انظر: الإحكام للآمدي (٤/١١٩ ـ ١٢٦)، ومنتهى السول، له أيضاً (ص٢٣٧).

حيث ألحق بها مسائل: تقسيم اللفظ، وأنواع الدلالة الوضعية، والكلي والجزئي، والذاتي والعرضي، وبحث الكليات الخمس، وغيرها[1].

وتابعه الآمدي (ت٦٣١هـ) على ذلك تحت قسم «المبادئ اللغوية» كذلك[2].

وتابعهما على ذلك بقية الشرَّاح والملخِّصين.

وأدرجها البيضاوي (ت٦٨٤هـ) تحت باب «اللغات» في فصل «تقسيم الألفاظ»[3].

وتابعه على ذلك شُرَّاح «منهاجه».

٦ ـ تكييف بعض قواعد وضوابط نظرية الحدِّ المنطقية كاحد أنواع المرجِّحات ضمن باب الترجيحات:

وسبَقَ لهذه الحالة الآمدي (ت٦٣١هـ) في آخر كتابه «الإحكام» ضمن أبواب الترجيحات، حيث عقد باباً في «الترجيحات الواقعة بين الحدود الموصلة إلى المعاني المفردة التصورية»[4]، وسرد منها ضوابط منطقية في إحكام الحدِّ أو نقده.

وتابعه ابن الحاجب (ت٦٤٦هـ) بذكر ضوابط الترجيح بين الحدود[5].

---

(١) انظر: المحصول (١/ ٢١٩ ـ ٢٢٨).

(٢) انظر: الإحكام (١/ ١٤ ـ ١٨).

(٣) انظر: منهاج الوصول (ص١٦٩).

(٤) الإحكام (٤/ ٢٨٢).

(٥) انظر: المنتهى لابن الحاجب (ص٢٢٩)، ومختصر المنتهى له (٢/ ١٣٠٩).

ويتحصَّل مما تقدَّم؛ أن التطور في تأثر علم أصول الفقه بمسائل علم المنطق؛ تحوَّل من مجرد مسائل منقولة يُتعامل معها كمقدمات تفيد اكتمالاً وتصوراً لذهنية المجتهد إلى أن أصبحت جملة من مسائل وقواعد علم المنطق جزءاً متكيِّفاً في علم وقواعد أصول الفقه كباقي المصادر والأصول لمعرفة واستنباط الأحكام الفقهية.

* * *

المبحث الثالث

الآثار في منهج البحث

الأثر المنهجي من أعمق أنواع الآثار وأخفاها، مع صعوبةٍ في تتبعه والوقوف عليه؛ لأنه يتطلَّب درجة من التراكم قبل الظهور، وهذا التراكم يتطلَّبُ زمناً ومَزجاً نفسياً وطبعياً قبل أن يتحوَّل إلى أداة متحكِّمة في طريقة التفكير، لذلك فالتأثير المنهجي يختلف بحسب العقول التي تختزن أو تتطبَّع بذلك النوع من الآثار.

كما أن التأثير يتنوَّع ما بين التأثير الواقع على قواعد وقوانين البحث، والتأثير في منهجية التفكير والمعالجة التي توجِّه كيفية النظر والبحث والمناقشة. والتأثير في القواعد والآلية نتيجة لأثر منهجية التفكير.

وعادةً؛ لا يظهر الأثر المنهجي الفكري بصورة مباشرة مُعلنة، بل يكون في صورٍ متفرِّقة تحتاج إلى تنقيب وكشف ثم ربطٍ داخل نسق مشترك بملاحظة القرائن والصِّلات والعلائق المشتركة.

وقد كان للعقلية المنطقية والفلسفية تأثيرٌ في تكوين العقلية المنهجية الكلامية، كما تقدم بيانه[1]، والتي أثَّرت بدورها في تشكيل

---

(١) انظر: مبحث علاقة المنطق بعلم الكلام من الفصل الثالث.

العقلية المنهجية الأصولية، الموصوفة بطريقة (المتكلمين) في التأليف في علم أصول الفقه.

ويمكن ملاحظة هذا النوع من الآثار بالتأمل في الخصائص والمحددات المنهجية التي تكونت على أساسها العلوم، ثم ملاحظة أبرز التطورات والمؤثرات التي سببت تحوُّلاً في منهجية العلم عبر تاريخه.

وعند محاولة استخلاص منهج علم أصول الفقه من النموذج الذي أسَّسه الشافعي (ت٢٠٤هـ) في رسالته[1]؛ نجده يتشكل في الخصائص التالية:

١ ـ أنه علمٌ شرعي استقرائي، يعتمد على استقراء النصوص الشرعية، وتصرفات الصحابة والعلماء في صياغة الدليل وصناعة القاعدة.

٢ ـ الاستناد على التطبيقات الفقهية في إنشاء الأصول وضبطها.

٣ ـ الالتزام بالمرجعية اللغوية في فهم النصوص وتحديد مجال العمل بالقواعد.

هذا الشكل الأصولي الواقعي الأليق والأقرب للعقل الفقهي التطبيقي؛ ساد في فترة التأسيس وماتلاها، ثم حصل تحوُّل منهجي ظاهر في الفكر الأصولي منذ القرن الرابع الهجري، على الأقل، حيث يظهر الفرق جليّاً للمتصفِّح بين النص والمنهج الأصولي عند الشافعي (ت٢٠٤هـ) بالمقارنة بالنص والمنهج الذي قدَّمه القاضي عبد الجبار (ت٤١٥هـ) في كتابيه العُمد وشرحه، والقاضي

---

(١) انظر: المبحث الأول من الفصل الخامس.

الباقلاني (ت٤٠٣هـ) في كتابه التقريب والإرشاد. فالاختلاف بين النصين ليس خلافاً شكلياً أو أسلوبياً فقط، بل هو خلاف في البناء المنهجي للقواعد والأدلة.

ولعل هذا التحوُّل الظاهر يبعث على التساؤل عن المؤثر في تغيير الوجه الأصولي في البحث من الحالة التطبيقية الاستقرائية إلى الحالة النظرية التجريدية الكلامية.

فثمَّة قضايا منهجية مؤثرة في توجيه حركة البحث في دراسة وتقرير المسائل والقواعد الأصولية = تولَّدت منها مجموعة من الآثار التي ظهرت في المدونات الأصولية المؤلَّفة على منهج المتكلمين، ثم سادت كمنهج عام في التدوين الأصولي والعقل المنهجي الأصولي.

ولعل أبرز الآثار المنهجية تتولَّد من المناهج التالية:

أولاً: المنهج التجريدي النظري.

ثانياً: المنهج الجدلي.

ثالثاً: منهجية تصنيف الأدلة والمسائل الأصولية بين القطع والظن.

أولاً: المنهج التجريدي النظري

التجريد طريقة في التحليل الذهني تقوم على أساس فك الارتباط بين الصورة والمادة، وتجريد الشكل الصُّوري والمعنى النظري من المؤثرات الجزئية الفرعية الناتجة عن المادة أو الواقع الخارجي.

والنَّظر التجريدي أحد الخصائص المنهجية للعقلية المنطقية التي أسَّست المنطق الصوري.

ويشهد لذلك مجموعة دلائل، منها:

ـ بناء القواعد والمسائل المنطقية على أسس فلسفية نظرية؛ كفكرة الكُلِّي المبنية على أساس وجود ماهية مجرَّدة في الأذهان وليس في الخارج.

ـ ومنها: اعتماد البحث المنطقي على إيجاد أو ابتكار صور وقوالب ثابتة للاستدلال والنظر، بعيداً عن تأثير المادة أو الجزئي في بناء الفكر.

ولذلك يوصف علم المنطق (بالمنطق الصُّوري) لبناء منهجه على فكرة صنع الصُّور والأشكال لطرائق البحث والاستدلال، كما هو الحال مثلاً: في تقسيم القياس المنطقي بحسب صورته: إلى اقتراني واستثنائي. وتقسيم القياس الاقتراني إلى أربعة أشكال، والأشكال إلى أضرب، وهكذا.

بل ساهم الإغراق في المنهجية الصورية إلى نشوء المنطق الرمزي أو الرياضي[1].

ويذكر المؤرخون أن الفكرة المنطقية نشأت متأثرةً بفكرة الشكل الهندسي، حيث يُذكر أن الهندسة كانت من المصادر المؤثرة في بعث التفكير في علم المنطق.

ويؤكد هذا المعنى المنهجي في علم المنطق ابن تيمية (ت٧٢٨هـ) بقوله: «فكان مبدأ وضع المنطق من الهندسة، فجعلوه أشكالاً كالأشكال الهندسية، وسموه (حدوداً) كحدود تلك الأشكال، لينتقلوا من الشكل المحسوس إلى الشكل المعقول»[2].

ولعل خاصية الصُّوريّة في المنهج المنطقي هي التي فرضت

---

(١) انظر: موسوعة الفلسفة، لبدوي (٢/ ٤٧٥).

(٢) الرد على المنطقيين (ص١٧٩).

منهج البحث التجريدي بغية نفي تأثير المادة أو الجزئي أو الفرع على حيادية وموضوعية التقرير والاستدلال.

وظهرت خاصية التجريد النظري في البحث الأصولي في طريقة البحث والتأليف التي سلكها المتكلمون في صياغتهم لقواعد ومسائل علم أصول الفقه.

ويشهد على ذلك ابن تيمية (ت٧٢٨هـ) بقوله في أثناء نقده لمنهجية التجريد في معرفة أصول الفقه: «... بخلاف الذين يجرِّدون الكلام في أصول مقدَّرة بعضها وُجد، وبعضها لا يوجد من غير معرفة أعيانها، فإنَّ هؤلاء لو كان ما يقولونه حقاً فهو قليل المنفعة أو عديمها؛ إذ كان تكلُّماً في أدلة مقدَّرةٍ في الأذهان لا تحقُّق لها في الأعيان؛ كمن يتكلم في الفقه فيما يقدره من أفعال العباد وهو لا يعرف حكم الأفعال المحققة منه، فكيف وأكثر ما يتكلمون به من هذه المقدَّرات هو كلام باطل!»[1].

فابن تيمية هنا يصف منهج التجريد الحادث في بحث المسائل الأصولية أنه: عبارة عن كلام في أدلة مقدَّرة في الأذهان لا تحقُّق لها في الأعيان.

وينسب هذا المنهج للمتكلمين ويحدِّد معالمه ابن خلدون (ت٨٠٨هـ) في أثناء ذكره للتاريخ الأصولي وطرائق التصنيفات الأصولية: «... والمتكلمون يجرِّدون تلك المسائل عن الفقه، ويميلون إلى الاستدلال العقلي ما أمكن؛ لأنه غالب فنونهم ومقتضى طريقتهم...»[2].

وفي هذه الإفادة بيان للمصدر الوسيط الذي نقل المنهج

---

(١) الفتاوى (٢٠/ ٤٠٢).

(٢) المقدمة (٣/ ١٠٦٥).

التجريدي من علم المنطق إلى علم أصول الفقه؛ وهو علم الكلام عن طريق المتكلمين الذين غلب عليهم فَنُّهم والمُقتضَى المنهجي لطريقتهم فنقلوه إلى المحتوى الأصولي.

ويقرِّر الجويني (ت٤٧٨هـ) أهمية تجريد النظر في مقدمة كتابه الأصولي «البرهان»، فيقول: «فالنَّظر عندنا مباحثةٌ في أنحاء الضروريات وأساليبها، ثم العلوم الحاصلة على أثرها كلها ضرورية...

وليس للدليل تحصيلٌ إلا تجريد الفكر من ذي نَحيزة صحيحة، إلى جهة يتطرق إلى مثلها العقل، فإذا استدَّ النظر، وامتدَّ إلى اليقين والدرك؛ فهو الذي يُسمَّى نظراً ودليلاً»[1].

ثم بيَّن مراده بأمثلة من الهندسة والكلام.

ومن علامات تجذُّر المنهج التجريدي في تكوين الأصولي: ظهور القول بوجود أصولي لا يعرف تفاصيل الفروع ولا علاقة له بالفقه، حتى قدَّم بعض الأصوليين تحديداً لمفهوم (الأصولي)؛ بأنه: الذي يعرف أصول الفقه ولا يعرف الأدلة على التفصيل[2].

لذلك اعتنى بعض الأصوليين بالتفريق بين وظيفة الأصولي ووظيفة الفقيه، أو بيان حدود عمل الأصولي[3].

مع أن الأصل أن الأصولي فقيهٌ بالقوة، قادرٌ على استنباط الأحكام وإن لم يمارس الفقه. بل إن الأصولي لا يمكن أن يكتمل تصوُّره لمنهجية وغرض البحث الأصولي من غير إدراك إجمالي

---

(١) البرهان (١/ ١١١ ـ ١١٣).

(٢) انظر: شرح اللمع، للشيرازي (٢/ ٧٢٤)، وروضة الناظر، لابن قدامة (٢/ ٤٥٤).

(٣) انظر: المستصفى (١/ ١٥٣، ١٨٧)، البرهان (٢/ ٥٦٤، ٥٦٩).

للأحكام والفروع الفقهية، ولهذا يقدِّم بعض الأصوليين الأحكام الشرعية وعلم الفقه كأحد المصادر الاستمدادية لعلم أصول الفقه.

بل يشير الجويني (ت٤٧٨هـ) إلى أن ممارسة الفقه والتوغُّل فيه لها أثرٌ في دراية الأصول وفهمها، ومن قصّر في ذلك فقد تسبب في قصور تأصيله وضبطه لمسالك الاعتبار[1].

لكن نظراً لتجذُّر التجريد العقلي النظري في بناء المسائل الأصولية، وانتشار هذا المنهج في بحث أصول الفقه = نشأ القول أو الافتراض بوجود أصولي مجرَّدٍ عن فهم وإدراك الفقه التفصيلي.

ويؤكد الطُّوفي (ت٧١٦هـ) هذه الظاهرة المنهجية ويشير إلى شيءٍ من أثرها بقوله: «أما الأصولي غير الفروعي، أي: العالم بأصول الفقه دون فروعه؛ ككثيرٍ من الأعاجم تتوفَّر دواعيهم على المنطق والفلسفة والكلام، فيتسلَّطون به على أصول الفقه؛ إما عن قصدٍ، أو استتباع لتلك العلوم العقلية، ولهذا جاء كلامهم عَرِيّاً عن الشواهد الفقهية المقرِّبة للفهم على المشتغلين، ممزوجاً بالفلسفة، حتى إن بعضهم تكلَّف إلحاق المنطق بأوائل كتب أصول الفقه لغلبته عليه، واحتجَّ بأنه من موادِّه»[2].

فأشار الطُّوفي (ت٧١٦هـ) إلى حدوث هذه الصفة؛ أي: الأصولي المجرَّد عن علم الفقه.

وأبان عن المصدر المؤثر لهذا المنهج وهو «المنطق والفلسفة والكلام».

وذكر أثراً يشهد لثبوته، وهو: تعرية التقرير والبحث الأصولي من الشواهد الفقهية.

---

(١) انظر: البرهان (٢/٥٦٩).

(٢) شرح مختصر الروضة (٣/٣٧).

ومن الأمثلة التي تبيِّن وجود خلاف بين المنهج العقلي التجريدي، وخاصية أصول الفقه المبنية على استقراء النصوص ومواقف الصحابة = المناقشة التي عارض بها الجوينيُّ (ت٤٧٨هـ) قولَ الباقلاني (ت٤٠٣هـ) في التوقُّف في تخصيص عموم الكتاب بخبر الآحاد، فنفاه المتكلمون بحجة تعارض القطعي مع الظني، وقَبِله الفقهاء. وسلك الباقلانيُّ (ت٤٠٣هـ) مسلكاً ذهب به إلى الوقف.

فاختار الجويني (ت٤٧٨هـ) القطع بوجوب تخصيص الكتاب بخبر الواحد مُستدلاً بموقف الصحابة وعملهم، قائلاً: «ولولا أنَّا عثرنا على ذلك من سيرتهم؛ لما كُنَّا نقطع بوجوب عملٍ مستندٍ إلى الظنون»[(١)].

ثم أبان عن الفرق المنهجي في هذا الباب ونحوه: «وما ذكره القاضي؛ وإن كان مُتَّجِهاً في مسلك العقول، فالمتَّبع في وجوب العمل ما ذكرناه»[(٢)]. ففرَّق الجويني في منهجية التقرير الأصولي بين مسلك العقل التجريدي الذي ينتهجه القاضي الباقلاني (ت٤٠٣هـ) والمتكلمون، وبين مقتضى العمل والمنهج الاستقرائي الذي تُبنى عليه الأصول الفقهية.

* * *

وقد تولّدت جملة من الآثار عن إعمال المنهج التجريدي النظري في البحث الأصولي، لعل من أبرزها ما يلي:

١ ـ ظهور المسائل النظرية الافتراضية؛ التي لا وقوع لها أو لا ينبني عليها فقه ولا عمل:

وإلى هذا الصِّنف أشار ابن تيمية (ت٧٢٨هـ) في نقدِه لأصول

---

(١) البرهان (١/٢٨٦).

(٢) المصدر السابق (١/٢٨٦).

المتكلمين ووَصْفِه لنهجهم بأنهم «يجرِّدون الكلام في أصول مُقدَّرة بعضها وجد وبعضها لا يوجد... أدلة مقدرةٌ في الأذهان لا تحقُّق لها في الأعيان»[1].

فما وصفه «بأدلَّةٍ وأصولٍ مقدَّرة» هي القواعد أو المسائل الافتراضية التي تسبب في وجودها الاستطراد في إعمال منهج البحث النظري التجريدي.

ونصَّ الشاطبي (ت٧٩٠هـ) على ظاهرة البحث الافتراضي في أصول الفقه، وضبطه ومثَّل له في إحدى مقدماته التي قال فيها: «كل مسألة مرسومة في أصول الفقه لا ينبني عليها فروع فقهية، أو آداب شرعية، أو لا تكون عوناً في ذلك؛ فوضعها في أصول الفقه عاريَّة...

وعلى هذا يخرُج عن أصول الفقه كثيرٌ من المسائل التي تكلَّم عليها المتأخرون وأدخلوها فيه؛ كمسألة ابتداء الوضع، ومسألة الإباحة؛ هل هي تكليف أم لا، ومسألة أمر المعدوم، ومسألة هل كان النبي ﷺ متعبَّداً بشرع أم لا، ومسألة لا تكليف إلا بفعل...»[2].

وأكَّد الطوفي (ت٧١٦هـ) قَبلاً ـ في أثناء بحثه لمسألة ابتداء اللغات ـ أنَّ هناك من مسائل أصول الفقه ما «لا يرتبط به تعبُّد عملي ولا اعتقادي أي: لا يتوقف عليها معرفة عملٌ من أعمال الشريعة، ولا معرفة اعتقادٍ من اعتقاداتها»[3].

وفسَّر الطوفي (ت٧١٦هـ) وجود هذا النوع من المسائل في علم

---

(١) الفتاوى (٢٠/ ٤٠٢).

(٢) الموافقات (١/ ٣٧ ـ ٣٨).

(٣) شرح مختصر الروضة (١/ ٤٧٣).

أصول الفقه بكونها مما يجري مجرى الرياضات الذِّهنية وليس من ضرورات العلم، «فتكون فائدتها الرياضة النَّظرية لا دفع الحاجة الضرورية»[1]، وتابعه على وصفه وتفسيره الزركشيُّ (ت٧٩٥هـ) في «بحره»[2].

والرياضة الذهنية هي نتيجة للاستطراد مع الفرضيات العقلية التي يؤدِّي إليها النَّظر التجريدي المنفك عن حاجة الواقع وحدوده.

ويمكن تمييز المسائل والمباحث الافتراضية بجملة من القرائن:

أ ـ أن لا يترتب عليها ثمرة فقهية ولا بناء أصولي.

وهذا ما أشار إليه الطوفي (ت٧١٦هـ) والشاطبي (ت٧٩٠هـ) فيما سبق قريباً.

ب ـ اختلاف الأصوليين في وقوع المسألة ووجودها.

كمسألة: إمكانية وقوع الإجماع عن طريق الاجتهاد والاستنباط.

ومسألة: هل يجوز للعالم والمجتهد أن يحكم ويفتي بما يشاء من غير رجوع إلى أدلة الشرع مع تصويب قوله.

وعلَّق السمعاني (ت٤٨٩هـ) على المسألة الأخيرة بقوله: «واعلم أن هذه المسألة أوردها متكلموالأصوليين، وليست معروفة بين الفقهاء، وليس فيها كثير فائدة؛ لأن هذا في غير الأنبياء لم يوجد، ولا يُتوهم وجوده في المستقبل...»[3].

---

(١) المصدر السابق (١/ ٤٧٣).

(٢) البحر المحيط (٢/ ١٨).

(٣) قواطع الأدلة (٥/ ٩٦).

فهذا تأكيد لعدم واقعية المسألة؛ وهوسبب عزوف الفقهاء عنها لغلبة النزعة التطبيقية الواقعية على منهجهم، وبيان لمصدر ظهور المسألة من عند المتكلمين الذين يستجيبون للإيرادات الذهنية التجريدية.

ج ـ الخلاف في التجويز العقلي للمسألة.

ومن أمثلتها مسألة: النَّسخ قبل التمكُّن من الفعل، ويصوِّر الجويني (ت٤٧٨هـ) هذه المسألة بقوله: «والغرض من هذه المسألة أنه إذا فُرِض ورود أمرٍ بشيء، فهل يجوز أن يُنسخ قبل أن يمضي من وقت اتصال الأمر به زمنٌ يتسع لفعل المأمور به؟[1]».

ثم نَقل الخلاف بين الجواز والمنع العقلي.

وقد صرَّح الجويني بفرضيتها في صيغة السؤال السابق.

والخلاف في المسألة مبنيٌّ على الخلاف الكلامي في مسألة التحسين والتقبيح العقليين.

ومن الأمثلة؛ مسألة: إثبات الإجماع بخبر الواحد هل يجوز أم لا؟

ومسألة: جواز الاجتهاد في عصر النبي ﷺ، اُختلف فيها على أساس الجواز والمنع من جهة العقل.

د ـ عدم ذكر أمثلة تطبيقية على المسألة، أو التمثيل الافتراضي على المسألة من غير الكتاب والسُّنَّة أو الفروع الفقهية.

وتظهر أمثلة هذا النوع في مثل مسائل العلة والتراجيح؛ كمسألة: العلتين إذا كانت إحداهما أعم من الأخرى هل يوجب ذلك ترجيحها أم لا؟[2].

---

(١) البرهان (٢/ ٨٤٩).

(٢) انظر: شرح العُمد (٢/ ١٧١ ـ ١٧٦).

وعقد الآمديُّ (ت٦٣١هـ) مسألةً فقال: «اتفق الجمهور على جواز نسخ الخطاب إذا كان بلفظ التأبيد؛ كقوله: «صوموا أبداً» خلافاً لشذوذ من الأصوليين»[(١)].

فهذه المسألة افتراضية وليس لها مثال شرعي واقعي فاخترع لها مثلاً لا وقوع له في النصوص الشرعية التي هي محل البحث.

والافتراض عادةً يكون في أحد الأمور التالية:

أ ـ في إضافة مسائل لا واقع لها أو لا ثمرة تُبنى عليها.

ب ـ في إضافة تفصيلات من شروط وتقسيمات لا حاجة لها.

جـ ـ في إضافة أقوال محتملة من غير تعيين أو معرفة لقائليها.

د ـ في إضافة اعتراضات وإيرادات أثناء الاستدلال والبحث والمناقشة، ليس لها قائل، يتوقَّعها المستدل بهدف إحكام بناء الدليل، أو تتميم الجدل والارتياض الفكري.

وتعتبر أبواب (الأخبار) في كتب أصول فقه المتكلمين من النماذج اللافتة لحضور منهجية النَّظر التجريدية، حيث يُدار البحث في كثير من المسائل بصيغة التجويز العقلي، والإمكان وعدم الامتناع[(٢)].

ولعل مبحث (الخبر المتواتر) أنموذج يمكن ملاحظته والقياس عليه، حيث يظهر أن المتكلمين في بحثهم لباب (الأخبار) ينطلقون من منطلق تجريدي محض وهو مناقشة فكرة (الخبر) المطلقة والمجرَّدة.

ويؤكد الجويني (ت٤٧٨هـ) هذا المنطلق في مصطلح الأصوليين عن خبر الواحد، فيقول: «اعلم، وفقك الله، أن أوَّل ما نصدِّر الباب

(١) الإحكام (٣/ ١٣٤).

(٢) انظر مثلاً: المعتمد، لأبي الحسين البصري (٢/ ٥٤١ ـ ٦٨٨).

به معنى خبر الواحد، فاعلم أن أرباب الأصول لا يعنون بإطلاقهم خبرَ الواحد: الخبرُ الذي ينقله الواحد أو خبر الآحاد في الاصطلاح، ولكن كل خبر عن خابر ممكن لا سبيل إلى القطع بصدقه، ولا سبيل بكذبه، لا اضطراراً ولا استدلالاً؛ فهو خبر الواحد، أو خبر الآحاد في اصطلاح أرباب الأصول...»[1].

مع أن البحث الأصولي واقعٌ ومختصٌّ بالخبر الشرعي الوارد عن النبي ﷺ، والمقترن بجملة من القرائن المعتبرة، التي اعتنى أهل الاختصاص من المحدثين بتحديدها وبيان معالمها من حيث القبول والرد والتوصيف.

أما المتكلمون فيذهبون إلى شرح فكرة (الخبر) بشكل مجرَّد، ثم يُقسِّمون (الخبر) من حيث هو فكرة مجردة بغض النظر عن واقعية وإمكانية هذا التقسيم في السُّنَّة النبوية، فيقسمونه إلى: خبر متواتر، وخبر آحاد.

ومنهم من يقسمه باعتبار أحكام العقل، كما نقل الجويني (ت٤٧٨هـ) تقسيم الأخبار بقوله: «الأخبار تنقسم ثلاثة أقسام: أحدها، خبرٌ عن واجب، والثاني: خبرٌ عن محال، والثالث: خبرٌ عن جائز ممكن»[2].

ثم يبيِّن أن الخبر الواجب لا يقع إلا صدقاً، والمحال لا يكون إلا كذباً، «وأما الخبر عن الجائزات فهو نحو الخبر عن وجود ما يصح عدمه أو عدم ما يصح وجوده... ثم هذا القبيل ينقسم، فمنه ما يُدركُ صدقهُ ضرورةً؛ وهو الخبر المتواتر.. المُستجمِع للشرائط...»[3].

---

(١) التلخيص (٢/ ٣٢٥).

(٢) التلخيص (٢/ ٢٨٠).

(٣) التلخيص (٢/ ٢٨١).

فهذا المثال يعطي تصوُّراً عن كيفية الإيغال التجريدي في صنع الأقسام والأحوال في الأخبار.

ففكرة الخبر (المتواتر) أحدثتها القسمة العقلية، ووضعت لها مقابلاً في خبر الآحاد.

لذلك لا توجد هذه القسمة عند المتقدمين من أهل الحديث ـ لمنهجيتهم الاستقرائية الواقعية ـ بل إنها دخلت على كتب مصطلح الحديث من خلال كتب أصول الفقه، التي اختصَّ مؤلِّفوها المتكلمون بإيراد هذا المعنى، ويشير لذلك ابن الصلاح (ت٦٤٣هـ) بقوله: «ومن المشهور: المتواتر الذي يذكره أهل الفقه وأصوله. وأهل الحديث لا يذكرونه باسمه الخاص المُشعر بمعناه الخاص، وإن كان الحافظ الخطيب قد ذكره؛ ففي كلامه ما يُشعر بأنه **اتَّبع فيه غير أهل الحديث**، ولعل ذلك لكونه **لا تشمله صناعتهم ولا يكاد يوجد في رواياتهم**... ومَنْ سُئل إبراز مثالٍ لذلك فيما يُروى من الحديث أعياه تطلُّبه»[1].

بل يقول ابن أبي الدم الشافعي[2] (ت٦٤٢هـ): «ومَنْ رَامَ من المحدثين وغيرهم ذِكر حديثٍ عن النبي ﷺ متواتر؛ وُجِدَت فيه شروط التواتر الآتي ذِكْرُها، **فقد رام محالاً**... [ثم ذكر شروط المتواتر وقال:] ومثل هذا لا يقع في الأحاديث النبوية»[3].

---

(١) علوم الحديث لابن الصلاح (ص٢٦٧ ـ ٢٦٨)، وانظر: المنهج المقترح (ص٩١ ـ ٩٧).

(٢) هو إبراهيم بن عبد الله بن عبد المنعم بن علي القاضي، شهاب الدين أبو إسحاق الهمْداني الحموي المعروف بابن أبي الدم، فقيه شافعي، توفي سنة (٦٤٢هـ)، ومن تصانيفه: شرح مشكل الوسيط، أدب القضاء. ينظر: الوافي بالوفيات (٦/ ٢٥)، طبقات الشافعية لابن قاضي شهبة (٢/ ٩٩).

(٣) لقط اللآلئ المتناثرة، للزبيدي(ص١٧، ١٩)، وانظر: المنهج المقترح (ص١٢١ ـ ١٢٣).

ويؤكِّد ابن حبان[1] (ت٣٥٤هـ) هذه النتيجة من قَبلُ بقوله: «فأمَّا الأخبار، فإنها كلها أخبار آحاد...»[2].

ومما يفيد أيضاً في إثبات قيام هذا البحث على أساس تجريدي منطقي؛ استناد الأصوليين في وضع شروط (المتواتر) على تحقيق العلم الضروري العقلي، فمن المعلوم أن من مصادر العلم الضروري المذكورة في علم المنطق: المتواترات أو المشتهرات.

لذا حاول بعض الأصوليين الاستناد إلى هذا الأساس في وضع بعض الشروط العقلية كاشتراط استحالة التواطؤ بنقل الجمع الكثير غير المقدَّر.

لذلك يقول الجويني (ت٤٧٨هـ) عن نتيجة هذه الشرائط: «... العلم بصدق الخبر المتواتر على الشرائط التي نَصِفُها اضطرارٌ، وليس سبيله العلوم المستدركة بالنظر والاستدلال»[3].

وهذا المآل استوقف أبا الحسين البصري (ت٤٣٦هـ) ـ وهو أن هذا البحث بهذه الصفة ليس من علم أصول الفقه ـ فحينما حكى خلاف الناس في العلم الواقع عند التواتر؛ قال: «وليس ذلك مما يُحتاج إليه في أصول الفقه»[4]. وعندما ذكر بعض شروط حصول العلم الضروري بالتواتر: قال: «وليس يليق الكلام في ذلك بأصول الفقه»[5].

---

(١) هو محمد بن حبان بن حمد بن حبان بن معاذ أبو حاتم التميمي الدارمي البستي، محدث حافظ، وفقيه شافعي، توفي سنة (٣٥٤هـ)، من تصانيفه: روضة العقلاء، أدب القضاء، الثقات.

ينظر: السير (١٦/ ٩٢)، طبقات الشافعية لابن قاضي شهبة (١/ ١٣١).

(٢) الإحسان في تقريب صحيح ابن حبان (١/ ١٥٦).

(٣) التلخيص (٢/ ٢٨٤).

(٤) المعتمد (٢/ ٥٥٢).

(٥) المصدر السابق (٢/ ٥٦١).

وما أشار إليه أبو الحسين البصري (ت٤٣٦هـ) هو ما وقع من بعض الأصوليين؛ كالغزالي (ت٥٠٥هـ) في مناقشة أنواع العلم الحادث: النظري والضروري ودرجاتهما تحت هذا الباب(١).

ويشهد للإغراق التجريدي في هذا البحث؛ نقل شروطٍ للمتواتر خارجةٍ عن المجال الشرعي؛ كاشتراط اختلاف الأديان في نَقَلة الخبر المتواتر(٢).

ومن شواهد التجريد في هذا الباب أيضاً؛ حكاية الخلاف والأقوال وبعض الشروط عن غير المسلمين كالسُّمنية والبراهمة واليهود(٣).

وهذا يفيد بأنَّ بحث المسألة خارجٌ عن النطاق الشرعي المخصوص بالنص الشرعي المنقول عن نبيِّ المسلمين ﷺ.

* * *

٢ ـ منهجية التقسيمات العقلية:

منهجية التقسيمات من الخصائص المنهجية التي تأسَّست عليها العقلية المنطقية من فَرْط إعمال النظر العقلي المجرَّد(٤).

وحين تماهى العقل المنطقي مع العقل الكلامي أثَّرا في منهج العقل الأصولي في دراسة مسائل أصول الفقه.

فقد برزت ظاهرة: التقسيمات الوصفية أو التكميلية اللفظية التي لا ثمرة لها نتيجة بحث المسألة بالتفكير العقلي الخالص الذي يَفترِض أقساماً وأنواعاً لا تظهر صلتها بالبحث.

---

(١) انظر: المستصفى (١/ ٢٥٢ ـ ٢٥٤).

(٢) انظر مثلاً: التلخيص (٢/ ٢٩٦)، المستصفى (١/ ٢٦٢)، الإحكام للآمدي(٢/ ٢٧).

(٣) انظر مثلاً: التلخيص (٢/ ٢٨١، ٢٩٦)، قواطع الأدلة (٢/ ٢٤١)، المستصفى (١/ ٢٦٢)، الإحكام للآمدي (٢/ ١٥).

(٤) انظر: المبحث الأول من الفصل الثاني.

ولعل كتاب «المعتمد» لأبي الحسين البصري (ت٤٣٦هـ) بلغ درجة الأنموذج القياسي في اعتبار المسائل بالتقسيمات والتفريعات والأَضْرُب، وتشقيق الأقسام بعضها من بعض.

ومن أمثلة ذلك، تقسيمه للخطاب الوارد على سبب، فيقول: «ينبغي أن نذكر ما السبب الذي يرد عليه الخطاب، ونذكر قسمة الخطاب الوارد على سبب...

فسبب الخطاب هو ما يدعو إليه الخطاب، وهو **ضربان**: أحدهما: ...

والآخر: هو نفسه بيان لما تضمنه السؤال...، وذلك **ضربان**: أحدهما لا يستقل، والآخر مستقل...

وأما الخطاب المستقل بنفسه **فضربان**: أحدهما مساوٍ للسؤال، والآخر غير مساوٍ له...

أما الجواب الذي لا يساوي السؤال، **فضربان**: أحدهما أعمّ من السؤال، والآخر أخصّ منه...

وأما إن كان الخطاب أعم من السؤال، فهو **ضربان**: أحدهما...»[1].

وهكذا دواليك في كثير من المسائل الأصولية[2].

ومما يدلُّ على أنها قسمة عقلية افتراضية؛ ندرة الشواهد والأمثلة عليها لكونها غير واقعة في الشرع أو يندر تحققها حتى في الواقع العام.

---

(١) المعتمد (١/ ٣٠٢ ـ ٣٠٣).

(٢) انظر مثلاً: المعتمد (١/ ١٥ ـ ١٦، ١٩ ـ ٢١، ٢٨، ٥٠، ٨٥ ـ ٨٦، ٩٨ ـ ٩٩، ١٠٢ ـ ١٠٤، ١٣٤، ١٧٣ ـ ١٧٤، ٢٠٥، ٢٠٦، ٣٢٠، ٣٤٣، ٣٦٣ ـ ٣٧٠، ٣٨٥، ٤١٥، ٤١٩). (٢/ ٨١٩ ـ ٨٢٠، ٨٤٥).

بل وردتْ لحظةُ إقرار من أبي الحسين البصري (ت٤٣٦هـ) بفرضية إحدى التقسيمات التي أوردها، حيث ذكر أقساماً في تعليق الخصم على الآخر في قَلْبِ العلة، فقال: «وذلك على أضرب: أحدهما... والآخر... فضربان...

أما القسم الأول: فلا وجود له...»[1].

فهذا اعتراف باسترسال المصنِّف مع منهجية التقسيمات العقلية التي فرضت أقساماً لا وجود لها.

* * *

٣ ـ تضعيف الشواهد والأمثلة والتطبيقات الفقهية الفروعية في توضيح القواعد وضبط المسائل الأصولية:

والعدول إلى التمثيل المبهم أوالرمزي هو نهج المناطقة لتفادي تأثير المثال الجزئي على المعنى الكلي المجرَّد.

ويفسِّر الغزالي (ت٥٠٥) هذا الصنيع عند المناطقة بقوله: «ولما كانت الأمثلة المفصَّلة ربما غلَّطت الناظر؛ عَدَل المنطقيون إلى وضع المعاني المختلفة المبهمة، وعبَّروا عنها بالحروف المعجمة»[2].

ويبيِّن ابن تيمية (ت٧٢٨هـ) تفرُّعه عن المنهج التجريدي، بقوله: «والمنطقيون يمثلون بصور مجرَّدة عن المواد، لا تدل على شيء بعينه؛ لئلا يستفاد العلم بالمثال من صورته المعيَّنة»[3].

ونتج عن هذا المنهج صعوبة الإدراك والفهم والضبط للقواعد الكلية، كما أشار لذلك ابن سهلان الساوي (ت٥٤٨هـ) بقوله: «... فإن إدراك القوانين مجرَّدةً عن المواد والأمثلة ربما يستعصي

---

(١) المعتمد (٢/٨١٩ ـ ٨٢٠).

(٢) معيار العلم (ص١٣٧).

(٣) الرد على المنطقيين (ص١٥٤).

على الطِّباع الغير مروَّضة»[1].

وظهرت في المدوَّنة الأصولية الدعوة إلى التخفُّف من ذكر التطبيقات والفروع الفقهية عند دراسة القواعد والمسائل في علم أصول الفقه، والتي صرَّح بها الغزالي (ت٥٠٥هـ) في مقدمة كتابه «المستصفى» أثناء تعريفه لأصول الفقه، ثم قال: «...وأما الأصول فلا يتعرَّض فيها لآحاد المسائل إلا على طريق ضرب المثال، بل يتعرض فيها لأصل الكتاب والسُّنَّة والإجماع، ولشرائط صحتها وثبوتها، ثم لوجوه دلالتها الجُمليَّة من غير أن يتعرَّض فيها لمسألة خاصة»[2].

وكان الجويني (ت٤٧٨هـ) يلحُّ على تحديد وظيفة الأصولي بالجانب بالنظري دون التعرض للفروع، فيقول: «... فالأصولي لا يُعرِّج على مذاهب أصحاب الفروع...»[3].

«... فليس من شرط الأصولي أن يتكلم في تفاصيل الفقه»[4].

وفي الدعوة لتجريد القواعد عن الفروع تعميق لتأثير المنهج العقلي التجريدي في بحث مسائل الأصول، مع أن المنهج الذي أسَّسه الشافعي (ت٢٠٤هـ) كان مرتبطاً في بنيته بالفروع والتطبيقات الفقهية التي تدور في الاستدلالات الشرعية من الكتاب والسُّنَّة التي يستدعيها الشافعيُّ في أثناء تقعيده وتأصيله للمسائل.

بل اعتاد الشافعي في رسالته افتتاح كثيرٍ من أبوابه بآية من كتاب الله أو حديث من سُنَّة رسول الله ﷺ، والتي تتضمن مسألة

(١) البصائر (ص٤٩).

(٢) المستصفى (١/ ٣٦).

(٣) البرهان (٢/ ٥٦٤).

(٤) البرهان (٢/ ٥٦٩).

فرعية خاصة، فيبحث في الفهم المستخلص منها المستند على الفرع المستنبط، ثم يقرر بعد النقاش والمداولة أو في أثنائه الأصل الذي يتوجب العمل به.

ويشهد الطوفي (ت٧١٦هـ) على ظاهرة ضعف العناية بالأمثلة والشواهد الفقهية في كتب الأصول التي بُنيت على المنهج الكلامي، فيقول منتقداً ما وَصَفه بتسلُّط المتكلمين المتأثرين بالمنطق والفلسفة والكلام على أصول الفقه: «... ولهذا جاء كلامهم فيه (= في أصول الفقه) عَرِيّاً عن الشواهد الفقهية المقرِّبة للفهم على المشتغلين، ممزوجاً بالفلسفة...»[١].

كما يشهد لهذه الظاهرة أيضاً، تكرار الأمثلة التي يمثِّل بها الأصوليون في تقرير القواعد، حتى إن بعض الأمثلة تتكرر في المصنفات الأصولية منذ القرن الرابع أو الخامس الهجري إلى العصور المتأخرة بدون إضافة أو تغيير.

* * *

ثانياً: المنهج الجدلي

من المناهج المؤثرة في الفكر والتدوين الأصولي: المنهج الجدلي.

وقد تقدم تقرير العلاقة المؤثِّرة في مادة الجدل المتنقلة بين المنطق ثم الكلام ثم أصول الفقه، حتى أصبح (علم الجدل) مُصنَّفاً ضمن فروع علم أصول الفقه، وظهر ما اصطُلح عليه (بالجدل الأصولي)[٢].

وتعتبر كتب المتكلمين الأصولية هي الممثِّل النموذجي لحركة

---

(١) شرح مختصر الروضة (٣/ ٣٧).

(٢) انظر: المبحث الثاني من الفصل السادس.

الجدل في علم أصول الفقه من خلال تقرير وبحث المسائل الأصولية.

بل كان الجدل الكلامي المبني على أُسس كلامية باعثاً للتوسع في الجدل والمناقضة في كتب أصول الفقه، كما فعل الباقلاني (ت٤٠٣هـ) في كتابه الأصولي «التقريب والإرشاد» وعامة الأشاعرة الأصوليين في مناقضة آراء المعتزلة الأصولية.

وتنوّع التجليات التي يظهر فيها المنهج الجدلي مؤثِّراً في إدارة المسائل الأصولية، في جملة من المظاهر:

• منها: عقد المسألة ابتداءاً على صيغة الخلاف، «كاختلف الناس» أو «اختلف العلماء» أو «اختلف أهل العلم» ونحوها...

ومن نماذج هذا الأسلوب «شرح العُمد» للقاضي عبد الجبار (ت٤١٥هـ) حيث أدار عامة أبواب كتابه على الصيغة الخلافية الجدلية، مفتتحاً عامة الفصول والأبواب بتعداد الأقوال والخلاف والقائلين.

بل صُنِّفت بعض الكتب الأصولية على أساس الاختصاص بعرض المسائل الخلافية فقط، وذكر الجدل المتعلق بها؛ ككتاب «مسائل الخلاف في أصول الفقه» للقاضي أبي عبد الله الصيمري (ت٤٣٦هـ).

وكتاب «التبصرة» للشيرازي (ت٤٧٦هـ)، الذي أبان في مقدمته عن تخصيصه بالمسائل المختلف فيها في أصول الفقه[١].

• ومنها: إدارة المناقشة والبحث بصيغة (فإن قيل... قلنا). أو (فإن قيل... فالجواب) وهكذا...

---

(١) انظر: التبصرة (ص١٦).

وهذه الصيغة هي من أوسع الأساليب انتشاراً في المصنفات الأصولية، بحيث لا تحتاج إلى تمثيل.

واشتركت جميع الطرائق الكلامية والفقهية في استعمالها.

• ومن مظاهر المنهج الجدلي: ترتيب الوجوه المطوَّلة في الاستدلال والأجوبة التي قد تتجاوز العشرة أوجه.

ومن أمثلة ذلك، نقاش القاضي عبد الجبار المعتزلي (ت٤١٥هـ) لنفاة القياس، حيث نقل عنهم ثلاثة عشر وجهاً عقلياً في الاستدلال، وصاغ بعض الأوجه على هيئة الأشكال المنطقية: الاقترانية والشرطية.

ثم عقد فصلاً في الاحتجاج للجواز وأداره بالإيراد والردِّ، ثم أجاب عن جميع الأوجه الثلاثة عشر؛ في أجوبة عامتها عقلية جدلية[١].

كما خصَّ النَّظام (ت٢٣١هـ) وداود الظاهري[٢] (ت٢٤١هـ) بردٍّ خاص وجدل ثنائي[٣].

ثم عقد فصلاً آخر لمجادلة من ينفي ورود التعبُّد بالقياس. وبعد هذه الدورة الجدلية؛ رجع إلى بيان وتفصيل أدلة القائلين بورود التعبد بالقياس، مع تتبع الإيرادات والرد عليها بصيغة (الفنقلة)[٤].

---

(١) انظر: شرح العُمد (١/ ٢٨١ ـ ٣٠٧).

(٢) هو داود بن علي بن خلف البغدادي المعروف بالأصبهاني، أبو سليمان الظاهري، فقيه وإمام أهل الظاهر، توفي سنة (٢٤١هـ)، من تصانيفه: الإجماع، إبطال القياس، خبر الواحد.

ينظر: طبقات الفقهاء للشيرازي (ص١٠٢)، السير (١٣/ ٩٧).

(٣) انظر: شرح العُمد (١/ ٣٠٨ ـ ٣١٣).

(٤) المصدر السابق (١/ ٣١٧ ـ ٣٥٠).

ولعل مبحث (حجية القياس) في كتب أصول الفقه من المواطن الجليَّة الدالة على تمكن المنهج الجدلي عند الأصوليين.

ومن الأمثلة أيضاً؛ مسألة: اشتراط انقراض العصر في انعقاد الإجماع، حيث افتتح القول فيها القاضي عبد الجبار (ت٤١٥هـ) بنقل الخلاف على قولين.

ثم عدَّد حجة المذهب الأول على ستة أوجه، وتخللها نقاشٌ بالإيراد والرد.

ثم عاد بالجواب على الأوجه الستة جميعها، وهكذا[1].

وكذا فعل في مسألة: نقض الإجماع بمخالفة الواحد والاثنين[2].

• ومن مظاهر الجدل؛ ابتداء الأجوبة: بالمنع أو التسليم، أو التنزُّل، ونحوها. وهي اصطلاحات جدلية مقررة في علم الجدل.

وهذا الأسلوب شائع في لسان كثير من الأصوليين كالرازي[3] (ت٦٠٦هـ)، والآمدي[4] (ت٦٣١هـ)، وابن الحاجب (ت٦٤٦هـ) وغيرهم.

• ومنها: وصف القائل بالمذهب المقابل: بالخصم والمخالف، ونحوها.

---

(١) انظر: شرح العُمد (١/ ١٥٣ ـ ١٦٣).

(٢) المصدر السابق (١/ ١٨٣ ـ ١٩٤).

(٣) انظر مثلاً: المحصول (٢/ ٨٤، ٣١٩...)، (٤/ ٢٢٠، ٢٣٢، ٣٦٩، ٢٨٠...)، (٦/ ٢٩ ـ ٦٢...).

(٤) انظر مثلاً: الإحكام للآمدي (١/ ٧٥، ١٣٧ ـ ١٤٤...)، (٢/ ٤ ـ ٦، ١٥ ـ ١٨، ١٨ ـ ٢٢، ٥٢، ٦٦، ٢٧٠)، (٣/ ٢٨٨ ـ ٢٩٠...)، (٤/ ٦، ١٢٩ ـ ١٣٢، ١٥٤ ـ ١٥٥، ١٨٩ ـ ١٩٦).

وهو تعبير جدلي سائد، يحضر في أثناء تعمُّق النقاش الجدلي.

ومن أمثلة ذلك، ما لخَّصه الجويني (ت٤٧٨هـ) عن الباقلاني (ت٤٠٣هـ) في سياق الجدل الدائر حول مسألة: (تصويب المجتهدين في الفروع)، فقال: «...والأولى عندنا؛ إذا خضت في الاستدلال أن تقسم الكلام على خصمك!

فتقول: فتصويب المجتهدين عندك؛ مما يستحيل المصير إليه عقلاً أو هو مما يمتنع شرعاً؟!

فإن قال: هو مما يستحيل عقلاً؛ فقد ألحق جائزاً بالمحالات، فإنَّ الذي صار إليه المصوِّبون لو قُدِّر ورود الشرع به؛ لم يستحل... فهذا لا يُعدُّ من المستحيلات.

فإن عادوا وتمسكوا في تحقيق الاستحالة بما ادعوه من طرق المناقضات؛ فالوجواب عنها هيِّنٌ على ما سبق.

وإن زعموا أنَّ ذلك لا يستحيل عقلاً، وإنما يمتنع شرعاً فنقيم عليهم الدلالة التي سبقت...»[1].

فيلاحظ كيفية تقديم الباقلاني أو الجويني للتمرين الجدلي المُرتَّب على خطوات وإجابات في هذه المسألة.

وفي هذا دلالة على الحضور العالي للمنطق الجدلي في منهجية المقايسة والمناقشة والاستدلال الأصولي.

● ومن ذلك، محاولة إلزام الخصم بأصوله، أو بأقواله الأخرى أثناء النقاش لبيان تناقضه وخَطَلِه.

ومن أمثلته، ما أورده القاضي عبد الجبار (ت٤١٥هـ) في أثناء جدله في خلاف تخصيص العلل الشرعية، حيث قال:

---

(١) التلخيص (٣/٣٧٦).

«فإن قال: لا يجوز أن يجعل الحكيم الشيء أمارةً على وجه ينتقض كونه أمارة...

قيل له: التناقض الذي ادعيته غير معقول عندنا فيجب أن تبيِّن وجهه، ولا سبيل لك إليه، وإنما يلزم ما ذكرته لو قلنا: أنَّ الوصف الذي يوجد في بعض المواضع ولا يتعلق به حكم... فالإلزام ساقط.

فإن قال: وجه المناقضة معلوم...»[1].

ويُذكر أن ابن حزم (ت٤٥٦هـ) من أكثر الأصوليين استخداماً لهذا الأسلوب[2].

* * *

وقد يكون المنهج الجدلي عاملاً في تشقيق المسائل الأصولية الافتراضية وتفريعها تتميماً للاستطراد العقلي.

ولعل من أمثلته: ما نتج عن الخلاف في جواز إحداث قول ثالث إذا استقر خلاف الصحابة ونحوهم على قولين سابقاً.

ففرَّع القاضي عبد الجبار (ت٤١٥هـ) مسألة متصلة بها، فقال: «ومما يتصل بالمسألة التي تقدمت الخلاف في أن الأمة إذا أجمعت على أن لا فصل بين مسألتين، هل يجوز لأحد أن يفصل بينهما...»[3] ثم خرَّج خلافاً، وأورد جدلاً ونقاشاً حولها.

ثم عقد مسألة أخرى ذات صلة بالسوابق، فقال: «ومما يتصل أيضاً بما تقدم من الكلام في أن الصحابة إذا استدلَّت بدليلين في مسألة، هل يجوز لمن بعدهم أن يستدل فيها بغير ما استدلوا به من

---

(١) شرح العُمد (١/ ١٣٨، ١٤٠).

(٢) انظر: علم أصول الفقه في القرن الخامس، عثمان شوشان (٣/ ٩٥٤).

(٣) شرح العُمد (١/ ٢٢١ ـ ٢٢٦).

ثالث أو رابع»[1].

ثم أورد أقوالاً وجدالاً حولها كذلك.

ويتجلى في عدد من المواطن والمسائل الأصولية الزَّخَم الهائل لمنهجية الجدل والمناظرة، منها:

- حجية خبر الآحاد ودلالته.
- بعض مسائل الأمر والعموم، وخاصة المرتبطة بأصول كلامية كالصِّيغة والإرادة.
- بعض مسائل النسخ.
- حجية القياس.
- تصويب المجتهدين.
- الترجيحات.

ومن تلك المواطن، مبحث: قوادح القياس والاعتراضات الواردة عليه، حيث يظهر علم الجدل كمؤثِّر مباشر في علم أصول الفقه.

وينقل ابن التلمساني (ت٦٤٤هـ) شيئاً من قانون الجدل حين شرحه لقوادح القياس في كتابه «شرح معالم الرَّازي»، فيقول: «. . . نعود إلى ذكر القوادح والاعتراضات، وقد رتَّبها الجدليون على مقدمات ثلاثة:

الأولى: المناقشات اللفظية.

والثانية: المؤاخذات الجدلية.

والثالثة: المفاقهة المعنوية والإلزامات الأحكامية.

فأما المناقشات ـ ويسمونها استدراكات أيضاً ـ فهي: كلُّ ما يرجع إلى خللٍ في التعبير. . .

وأما المؤاخذات الجدلية: فكلُّ ما يرجع إلى خللٍ في تركيب

---

(١) المصدر السابق (١/ ٢٢٧ ـ ٢٣١).

أصل الدليل في زعم المعترض؛ كترتيب قياسٍ من سالبتين...

وأما المفاقهة المعنوية؛ فهي المقصودة: وهي كلُّ ما يرجع إلى ممانعةٍ أو معارضةٍ أو إلزام مناقضة، أو بيان حَيْدِ الحجة عن المطلوب...»[1].

وهذا الترتيب يُفسِّر الخطوات العملية لاختراع الإيراد والاعتراض، ويبيِّن كيفية انتقال نظر المجادل.

كما يظهر في ذلك، كيفية تركيب وترتيب العقل الجدلي، أو فكر المناظرة الذي يترسخ كمنطق مؤثر في الذهن عند النظر والبحث أيّاً كان العلم الذي سيتناوله.

* * *

ثالثاً: منهجية تصنيف الأدلة والمسائل الأصولية بحسب القطع والظن

حينما بحث المناطقة في الأدلة التي يمكن للعقل أن يستفيد منها علماً؛ وضعوا معياراً للمقبول والمردود منها، يقوم على أساس التمييز بين الأدلة بحسب درجة وقوة الدلالة المستفادة، والمُلزِمة لقبوله حتى تجتمع عليه العقول الصحيحة وتضيق أو تنعدم دائرة الخلاف والتنازع قدر الإمكان.

وهذه الدرجات هي ما اصطُلح عليه في مراتب الإدراك الذهني؛ بدرجة القطع واليقين، ودرجة الظن.

فميَّز المناطقة بين الأدلة العقلية بحسب قوة المدلول، فوجدوا أن الأدلة التي اكتشفوها وحددوا معالمها وحصروها في ثلاثة هي (التمثيل ـ الاستقراء ـ القياس) = تتباين بحسب مدلولها بين القطع والظن.

---

(١) شرح المعالم (٢/ ٣٩٥ ـ ٣٩٦).

فدلالة دليلي: (التمثيل، والاستقراء الناقص) تفيد الظن، ولا يرقى المستفاد منها لدرجة اليقين والقطع، فبَنوا على ذلك؛ عدم صحة الاحتجاج بها في إثبات الحقائق الكبرى القطعية، وعدم صحة إلزام الخصوم بها؛ وذلك لوجود الاحتمال الذي يضعف أو يسقط به الاستدلال.

وفي المقابل، وجدوا أن (الاستقراء التام، والقياس المنطقي/ البرهاني) يمكن أن يفيد القطع واليقين إذا توفرت فيه جملة من الشرائط والمواصفات كالمقدِّمات الضرورية، والأحكام الكلية في المقدِّمات، ولذلك اصطلح المناطقة (بالبرهان) على ما يفيد القطع واليقين، ويفرض الإلزام والحجة.

وقد استقر منهج تصنيف طرق الاستدلال بحسب القطع والظن في المنهج الكلامي، ونفذ منه إلى علم أصول الفقه عن طريق المتكلمين، حيث تواضع المتكلمون على التفريق بين ما يفيد اليقين وما يفيد الظن، فاصطلحوا على الأول (بالدليل)، وعلى الثاني (بالأمارة).

يقول أبو إسحاق الشيرازي (ت٤٧٦هـ): «... وعند المتكلمين أن الدليل لا يستعمل إلا في ما يوجب القطع كنصِّ الكتاب والخبر المتواتر وإجماع الأمة والأدلة العقلية. فأما ما يوجب الظن فلا يُسمَّى دليلاً، وإنما يُقال (أمارة) كخبر الواحد والقياس»[١].

ويؤكد ذلك السمعاني (ت٤٨٩هـ) بقوله: «وقد قال أكثر المتكلمين وبعض الفقهاء: لا يستعمل الدليل إلا فيما يؤدِّي إلى العلم، فأمَّا ما يؤدي إلى الظن فلا يقال له دليل، وإنما يُقال له: أمارة. وعند عامة الفقهاء: أنه لا فرق بينهما...»[٢].

---

(١) شرح اللمع (١/ ١٥٥).

(٢) قواطع الأدلة (١/ ٤٣).

ويقول الزركشي (ت٧٩٤هـ): «وخصَّ المتكلمون اسم الدليل بالمقطوع به من السمعي والعقلي، وأما الذي لا يفيد إلا الظن فيسمونه أمارة، وحكاه في «التلخيص» عن معظم المحققين»[(١)].

وقد أشارت هذه النقول إلى مدخل هذا الأثر عن طريق المتكلمين عبر المصدر الوسيط في مجمل الآثار المنطقية وهو علم الكلام المنهجي.

وقد انتشر هذا التصنيف والتفريق حتى عزاه الآمدي (ت٦٣١هـ) إلى كافة الأصوليين[(٢)]. وانتقده الزركشي على ذلك[(٣)].

وقد ساهمت منهجية القطع والظن في تشكيل جملة من الآثار المتولِّدة في المدوَّنة الأصولية:

١ ـ تصنيف الأدلة الأصولية، وصناعة القواعد على أساس التفريق بين ما يوجب القطع والظن:

ولهذا ذهب بعض الأصوليين إلى تعريف أصول الفقه بأنه: طرق الفقه، ثم تقسيم طرق الفقه إلى: دلالة، وأمارة[(٤)].

وهذا التقرير في حقيقة أصول الفقه هو عدولٌ عن الإلزام والإشكالية الواردة على تفريق المتكلمين؛ لأن المقرر السائد أن أصول الفقه هي أدلته، وهذا ما أورده الجويني (ت٤٧٨هـ) في تلخيصه على تعريفه الأصول: بالأدلة، فقال: «فإن قيل: أفيدخل في هذا الفن ما لا يُلتمس فيه القطع؟

---

(١) البحر المحيط (١/ ٣٥)، وانظر: التلخيص، للجويني (١/ ١٣١).

(٢) انظر: الإحكام (١/ ٩).

(٣) انظر: البحر المحيط (١/ ٣٥ ـ ٣٦).

(٤) انظر: المعتمد (١/ ٩ ـ ١٠)، المحصول (١/ ٨٠).

قيل: ما ارتضاه المحققون أن ما لا يُبتغى فيه العلم [=القطع] لا يُعدُّ من الأصول.

فإن قيل: فأخبار الآحاد والمقاييس السمعية لا تُفضي إلى العلم [= القطع] وهي من أدلة أحكام الشرائع؟!

قيل: إنما يتعلق بالأصول تثبيتها أدلةً على وجوب الأعمال وذلك مما يدرك بالأدلة القاطعة، فأما العمل المتلقى منها فمتصلٌ بالفقه دون أصول الفقه»[1].

ويصوِّر الإسنوي (ت٧٧٤هـ) الإشكالية، ووجه الخروج منها؛ بقوله: «واعلم، أن التعبير (بالأدلة) مُخْرِجٌ لكثيرٍ من أصول الفقه؛ كالعمومات، وأخبار الآحاد، والقياس، والاستصحاب، وغير ذلك. فإن الأصوليين وإن سلَّموا العمل بها فليست عندهم أدلةً للفقه، بل أمارات له، فإن الدليل عندهم لا يطلق إلا على المقطوع به؛ ولهذا قال الإمام في المحصول: أصول الفقه مجموع طرق الفقه...»[2].

وبناءً على هذا الأصل فيما يوجبه القطع والظن؛ فرَّق عامة الأصوليين في تقرير الأدلة والقواعد؛ كتقسيم الأخبار إلى المتواتر والآحاد، والإجماع إلى قطعي وظني. والتفريق بين ما يوجب العلم وما يوجب العمل تخلُّصاً من اطراح العمل بالدليل أو الأصل إجمالاً.

٢ ـ إبطال الاستدلال على القواعد والمسائل الأصولية بالأدلة الموصوفة بالظنية:

ووجه ذلك: أن تحقيق وإثبات القواعد الأصولية من المطالب القطعية، ولا يجوز الاستدلال عليها بالظنيات؛ للتباين في الرُّتبة،

---

(١) التلخيص (١/١٠٦ ـ ١٠٧).

(٢) نهاية السول (١/١١).

لذلك تُردُّ جميع الطرق والاستدلالات التي تفيد الظن، مثل: أخبار الآحاد والأقيسة الشرعية.

ويقرر ذلك الجويني (ت٤٧٨هـ) بقوله: «اعلم، وفقك الله، أن كل ما يُطلب العلم فيه فلا يقبل فيه أخبار الآحاد... أن خبر الواحد لا يُقبل في العقليات وأصول العقائد، وكل ما يُلتمس فيه العلم»[١].

كما أصَّل الجويني في «البرهان»: «بطلان الاستدلال بالظاهر فيما المطلوب منه القطع؛ لأن ظهور معناه غير مقطوع به... وهذا نجريه في خبر الواحد، والأقيسة المظنونة...»[٢].

وطبَّق ذلك في محاكمة بعض الاستدلالات المستندة لبعض الأحاديث، فقال مجيباً عن أحدها: «... هذا من أخبار الآحاد فلا يسوغ التمسك به في إثبات الحُجج، فإن حُجج الشرع لا تثبت إلا بأدلة قاطعة...»[٣].

ونقَد الاستدلال بحديث: «كل عمل ليس عليه أمرنا فهو ردّ»[٤] ـ وهو في الصحيح ـ في مسألة: اقتضاء النهي الفساد، حيث أجاب الجويني (ت٤٧٨هـ) عنه وعن أمثاله: «واعلم، أن هذا اعتصام بأخبار الأفراد والمطلب في المسئلة القطع، مع أنه لا معتصم فيه...»[٥].

وردَّ أبو الوليد الباجي (ت٤٧٤هـ) حديثاً في الاستدلال على مسألة: الأسماء المنقولة من اللغة إلى الشرع، فقال: «وجواب ثانٍ،

---

(١) التلخيص (٢/ ٤٣٠).

(٢) البرهان (١/ ٣٣٧ ـ ٣٣٨).

(٣) التلخيص (١/ ٤٣٠).

(٤) أخرجه مسلم في الأقضية، باب نقض الأحكام الباطلة برقم (١٧١٨) من حديث عائشة رضي الله عنها.

(٥) التلخيص (١/ ٤٩٨ ـ ٤٩٩).

وهو أن هذا من أخبار الآحاد، فلا يصح الاحتجاج به فيما طريقه العلم»[1]، مع أن الباجي (ت٤٧٤هـ) تغلب عليه النزعة الفقهية.

وانتشر في الجدل الأصولي ردُّ الاستدلالات الحديثية بحجة أن خبر الواحد لا يُستدل به في الأصول[2].

وفي هذا الصَّدد أيضاً، يقول ابن عقيل الحنبلي (ت٥١٣هـ): «ونُثبت بخبر التواتر الأصول، ولا نثبت بخبر الواحد إلا الأحكام»[3].

وردَّ الغزالي (ت٥٠٥هـ) الاستدلال بحديث: «ما رآه المسلمون حسناً فهو عند الله حسن[4]» على حجية الاستحسان، وقال في ردِّه: «أنه خبر واحدٍ لا تثبت به الأصول»[5].

كما ردَّ بالجملة مجموعةً من الاستدلالات في مسألة: تصويب المجتهد، وقال عنها: «. . . ثم جميع ما ذكروا أخبار آحاد لا تقوم بها حجة»[6].

وقد أبان السمعاني (ت٤٨٩هـ) عن مخالفة هذا المنهج القائم على وصف إفادة خبر الواحد بالظن وعدم العلم ثم ردِّه في الاستدلال، وهو ما يتبناه المتكلمون وبعض الفقهاء، مخالفين فيه أهل الاختصاص من المحدثين، فقال متحدثاً عن إفادة خبر الآحاد للعلم: «أمَّا العلم، فذهب جمهور الفقهاء والمتكلمين إلى أنه لا يوجب العلم.

---

(١) إحكام الفصول (١/ ٢٩٩)، وانظر: المستصفى (٢/ ١٦) في نقد الاستدلال بنفس الحديث.

(٢) انظر مثلاً: شرح اللمع (٢/ ٥٩٥، ٦٠١، ٧٨٢).

(٣) الواضح (١/ ٢٦٣).

(٤) أخرجه أحمد (١/ ٣٧٩)، والطبراني في الأوسط برقم (٣٦٠٢)، وصححه الحاكم (٤٤٦٥).

(٥) المستصفى (١/ ٤٤١).

(٦) المصدر السابق (٢/ ٤٢٩).

وذهب أكثر أصحاب الحديث: إلى أن الأخبار التي حكم أهل الصَّنعة بصحتها ورواها الأثبات الثقات موجبةٌ للعلم»[1].

وفي هذا التقرير يُلحظ المأخذ الاستقرائي العملي لرأي المحدثين في توصيف وتمييز خبر الواحد المقبول الذي يلزم العلم والعمل الذي تطالب به الشريعة.

بخلاف نهج ومآخذ المتكلمين التجريدية التي تناقش هذه القواعد وفق المقتضى العقلي المجرَّد عن التجربة الواقعية الاستقرائية المعتمدة في منهج تعامل المحدثين مع الأخبار الشرعية وكيفية تمحيصها ونقدها.

٣ ـ التأثير في إعمال وتطبيق القواعد الأصولية:

فالقاعدة الأصولية إذا وُصفت أو تحوَّلت إلى ظنية يتعطَّل العمل بها؛ كمن يذهب إلى منع نسخ الكتاب بخبر الآحاد للتباين في المرتبة بين القطعي والظني[2]، وبه قال الجمهور، وحكى الجويني (ت٤٧٨هـ) الإجماع، بقوله: «أجمع العلماء على أن الثابت قطعاً لا ينسخه مظنون، فالقرآن لا ينسخه الخبر المنقول آحاداً، والسُّنَّة المتواترة لا ينسخها ما نَقْلُهُ غير مقطوع»[3].

وكالقول بعدم جواز تخصيص القطعي بالظني، وبه قالت الحنفية، يقول علاء الدين البخاري[4] (ت٧٣٠هـ): «العام من الكتاب

---

(١) قواطع الأدلة (٢/٢٥٨ ـ ٢٦٠).

(٢) انظر مثلاً: اللمع (ص١٢٨)، وروضة الناظر (١/ ٢٩١)، وشرح تنقيح الفصول (ص٣١١).

(٣) البرهان (٢/ ٨٥٤).

(٤) هو عبد العزيز بن أحمد بن محمد علاء الدين البخاري، أصولي، وفقيه حنفي، توفي سنة (٧٣٠هـ)، من تصانيفه: التحقيق شرح المنتخب، شرح الهداية.
ينظر: الجواهر المضية (١/ ٣١٧)، الفوائد البهية (ص٩٤).

والسُّنَّة المتواترة؛ لا يحتمل الخصوص؛ أي: لا يجوز تخصيصه بخبر الواحد والقياس لأنهما ظنيان فلا يجوز تخصيص القطعي بهما؛ لأن التخصيص بطريق المعارضة والظني لا يعارض القطعي. هذا... هو المشهور من مذهب علمائنا»[(١)].

وكذلك في التعارض والترجيح بينهما[(٢)].

٤ ـ حكم المخالفة والخطأ بين القطع والظن:

وقد فصَّل الغزالي فيها القول، وختمه بهذه النتيجة: «النظريات قسمان: قطعية وظنية، فالمخطئ في القطعيات آثم، ولا إثم في الظنيات أصلاً... هذا هو مذهب الجماهير»[(٣)].

* * *

والمراد من هذا الفصل؛ بيان التأثير المنهجي الذي أنتجه تطور علاقة علم المنطق بعلم أصول الفقه، مع مراعاة أن التأثير المنهجي قد لا يظهر جلياً بادئ النظر، بل يتدرج في مظاهر متعددة من الدرجة الثانية أو الثالثة، لكن عند تلمس جذوره ومنطلقاته؛ تظهر الصِّلة والرابطة بالمؤثِّر الأول والمصدر الرئيس الذي أطلق شرارة التأثير المتطوِّر لاحقاً بعوامل إضافية أخرى.

---

(١) كشف الأسرار (١/ ٥٩٣).

(٢) انظر: الإحكام (٤/ ٢٤١)، والقطعي والظني، لمحمد معاذ الخِنّ (ص٦٣٦).

(٣) المستصفى (٤/ ٣٩٩ ـ ٤٠٠).

الخاتمة

لم تزل حكاية تجربة علم المنطق مع العلوم الإسلامية ـ وبخاصة أصول الفقه ـ مُلهمةً للعقل العربي/الإسلامي، ومثيرةً للحفر المعرفي. ولم يزل التداول العربي/الإسلامي يجدد البحث والتنقيب والنقد في تلك التجارب التاريخية التي تستعيد بريقها وتستجيب لمزيد من المقاربات والتنسيق وإعادة الصياغة والترتيب.

ولم تزل تجربة أصول الفقه مع المنطق تكتسب زخماً وجدلاً متجدداً، في ظل محاولات مراجعة ونقد التراث الذي ساهم في تشكيل الواقع المعرفي للعقل العربي/الإسلامي الحالي، وفي ظل مطالب التجديد والنهضة.

لقد كانت فكرة (المنهج) هي الأساس المعرفي الباعث على التفات الفكر الإسلامي والأصولي لعلم المنطق، فالترتيب العلمي والتخطيط الموضوعي الذي اقترحه علم المنطق كان جذّاباً ومحتوياً على قضايا فطرية ومقترحات موضوعية صمدت في وجه النقد والتمحيص المتلاحق عبر العصور منذ العصر اليوناني مروراً بالعهد الإسلامي إلى العصر الحديث. وقد بقي علم المنطق صامداً لما

يتضمنه من فكرة منهجية البحث والتفكير، واستوعب بطبيعته مقترحات التعديل والتطوير التي تتابع عليها المفكرون من العصر اليوناني ثم المتكلمين في العهد الإسلامي، حتى خرج بوجه حديث في الفكر الحديث. وليس هذا الصمود لصحة جميع أفكاره وقواعده أو نفعها وواقعيتها، بل كان يتضمن كثيراً من التفصيلات والتقعيدات التي تستحق النقد والاطراح، لكن فكرة (المنهج) كانت هي المحور الذي استوعب عناصر التعديل مهما كانت جذرية.

إن من مواطن الخلط في تقييم التجربة المنطقية عدم التفريق في النقد بين ثلاث مستويات :

ـ فكرة صناعة المنهج.

ـ صحة القواعد والقوانين وجدواها الواقعية، وعدم التمييز بين الفطري منها الذي تتفق عليه العقول، وما كان مصنوعاً بفعل العقل البشري.

ـ خطأ الممارسة والتطبيق، والتي يعتريها التكلُّف والمبالغة، وسوء التركيب، وضعف الفهم أو غلبة الهوى عند الجدل والمطارحة العلمية.

وبطلان بعض القواعد والشرائط، وعدم نفع بعضٍ آخر، وخطأ الممارسة والتطبيق لايلزم منه بطلان فكرة المنهج وما يتضمنه من نقاط اشتراك واتفاق.

فمن الإنصاف العلمي تمييز الموقف النقدي تجاه علم المنطق بين نقد المنهج ونقد سوء التطبيق، ونقد تفاصيل بعض القواعد أو جذورها الفلسفية الفاسدة. مع لزوم الإقرار بعدم صلاحية بعض القواعد أو ضعف جدواها وعسر تطبيقها، لكن هذا النوع من النقد هو مايستوجب المطالبة بالترشيد والتجديد في التقعيد والتفعيل المنطقي.

والمترتب على هذا التقرير؛ بيان أن تجربة علم أصول الفقه مع المنهاج المنطقي لم تكن سلبية من كل وجه، بل كانت تتضمن وجهاً إيجابياً نافعاً في ترتيب وتركيب المسائل وتحرير الدلائل وتنظيم حركة البحث.

مع الإقرار بحصول بعض الآثار السلبية الناجمة عن اضطراب بعض قواعد المنطق كقاعدة الحدِّ بشرط المناطقة، وقاعدة تضعيف الأدلة النَّقلية الشرعية لوجود الظن فيها. مع وجود تجاوزات سلبية ناجمة عن خطأ الممارسة والتطبيق، واستجرار هوى النقاش والجدل والمغالبة الفكرية، خاصة مع حضور الصراع الكلامي في المدوَّنة الأصولية، والذي كان أثره السلبي أوسع من سلبية بعض قواعد علم المنطق.

إن هذا التقييم الإجمالي هو مقتضى استقراء وتتبع آثار التفكير المنطقي ومنهجية البحث التي تطورت في المدونة الأصولية، مع ملاحظة التفريق بين المستويات الثلاث التي تقدّم ذكرها.

لكن ذلك لايعني سلامة الشكل الأصولي المتأخر من الحاجة إلى تجديد الرؤية في منهجية البحث، من أجل تفادي سلبيات التجربة السابقة مع الحفاظ على المكتسبات الإيجابية.

ويمكن تسجيل بعض المحاور المنهجية نحو رؤية تجديدية في النقاط التالية:

- تعميق المنهج الاستقرائي في تأصيل القواعد وتحرير الأدلة.
- مراعاة التطبيقات الفقهية في ضبط القواعد الأصولية، كما النموذج الذي طبَّقه الشافعي في رسالته.
- تكثيف التمثيل والتطبيق الفقهي عند تقرير الأدلة والقواعد، من أجل الكشف عن صلاحية وواقعية الأصول المقررة.

ـ التخفيف من غلواء البحث النظري التجريدي، والتفريع الافتراضي للمسائل والدلائل.

ـ وضع الحدود الفاصلة للتمييز بين التداخل المتكلَّف بين العلوم الشرعية والمنهجية، وعلى الأخص بين الكلام وأصول الفقه، فمن مصلحة البحث الأصولي تخليته من التأثير المتعدي السلبي للأصول الكلامية، وما يتبعها من صراع فكري/عَقدي الذي عرقل سلامة البنية الأصولية.

وبعد، فإن علم المنطق ليس مجرَّد مسائل وقوانين مباشرة فقط تُنقل ثم تُطبق بصورية محضة، بل هو منهجية في التفكير متشبِّعة بالقدرة على التأثير، وقابلة للتطوير والتوليد والتداخل مع كافة الظروف العلمية التي تتموضع فيها، سواءً كانت علوماً شرعية أو غير ذلك. فالعقل المنطقي يمكنه التأثير على العقول التي يَفِدُ عليها بما يحمله من أفكار فطرية وخطوات موضوعية، قادرة على إيجاد صيغة مركَّبة ومتفاعلة.

وقد تقابل المنهج المنطقي مع منهجية أخرى في التفكير المتمثلة في أصول الفقه، ومقتضى التكامل المنهجي: أن يقع التقعيد المنطقي مُكمِّلاً لا قاضياً على خصائص التفكير الأصولي، التي سبقت الإشارة إليها.

والحمد لله الذي بنعمته تتم الصالحات،،،

الفهارس

وتشمل:

- فهرس المصادر والمراجع.
- فهرس المسائل والموضوعات.



فهرس المصادر والمراجع

١ - **أبجد العلوم**، صديق حسن خان، تحقيق: عبد الجبار زكار، وزارة الثقافة والإرشاد القومي، دمشق، ١٩٧٨م.

٢ - **أبكار الأفكار في أصول الدين**، سيف الدين الآمدي، تحقيق: أحمد المهدي، دار الكتب والوثائق القومية، مصر، الطبعة الثانية، ١٤٢٤هـ.

٣ - **الإبهاج في شرح المنهاج**، تقي الدين وتاج الدين السبكي، تحقيق: أحمد زمزمي وآخر، دار البحوث للدراسات الإسلامية، دبي، الطبعة الأولى، ١٤٢٤هـ.

٤ - **الأثر الأرسطي في النقد والبلاغة**، عباس أرحيلة، منشورات كلية الآداب والعلوم، الرباط، ١٩٩٩م.

٥ - **إحصاء العلوم**، أبو نصر الفارابي، تحقيق: عثمان أمين، دار بيبليون، باريس، ٢٠٠٥م.

٦ - **أحكام الفصول في أحكام الأصول**، أبو الوليد الباجي، تحقيق: عبد المجيد تركي، دار الغرب الإسلامي، بيروت، الطبعة الثانية، ١٤١٥هـ.

٧ - **الإحكام في أصول الأحكام**، سيف الدين الآمدي، تعليق: عبد الرزاق عفيفي، المكتب الإسلامي، بيروت، الطبعة الثانية، ١٤٠٢هـ.

٨ ـ **الإحكام في أصول الأحكام**، ابن حزم، تحقيق: محمود حامد عثمان، دار الحديث، مصر، الطبعة الأولى، ١٤١٩هـ.
٩ ـ **إحياء علوم الدين**، أبو حامد الغزالي، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤١٧هـ.
١٠ ـ **أخبار العلماء بأخبار الحكماء**، الوزير يوسف القفطي، مكتبة المتنبي، القاهرة.
١١ ـ **آداب الشافعي ومناقبه**، أبو حاتم الرازي، تحقيق: عبد الغني عبد الخالق، مكتبة الخانجي، القاهرة، الطبعة الثالثة، ١٤٢١هـ.
١٢ ـ **أدب الكاتب**، ابن قتيبة، تحقيق: محمد الدالي، مؤسسة الرسالة، بيروت، الطبعة الثانية، ١٤٢٠هـ.
١٣ ـ **الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد**، الجويني، تحقيق: أسعد تيم، مؤسسة الثقافة الدينية، مصر، الطبعة الثالثة، ١٤١٦هـ.
١٤ ـ **أساس الاقتباس في المنطق**، نصير الدين الطوسي، تحقيق: حسن الشافعي وآخر، المجلس الأعلى للثقافة، مصر.
١٥ ـ **أساس القياس**، الغزالي، تحقيق: فهد السدحان، مكتبة العبيكان، الرياض، ١٤١٣هـ.
١٦ ـ **الاستقامة**، أحمد بن تيمية، تحقيق: محمد رشاد سالم، دار الهدي النبوي ودار الفضيلة، الطبعة الأولى، ١٤٢٠هـ.
١٧ ـ **أسس الفلسفة**، توفيق الطويل، لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، ١٩٥٨م.
١٨ ـ **الإشارات والتنبيهات**، أبو علي بن سينا، تحقيق: سليمان دنيا، دار المعارف، مصر، الطبعة الثالثة.
١٩ ـ **الأصول الرواقية في الفلسفة الإسلامية**، عبد الفتاح أحمد فؤاد، دار الوفاء، الطبعة الأولى، ٢٠٠٣م.
٢٠ ـ **الأعلام**، خير الدين الزر كلي، دار العلم للملايين، بيروت، الطبعة الخامسة، ١٩٨٠م.

٢١ ـ **الألفاظ المستعملة في المنطق**، الفارابي، تحقيق: محسن مهدي، دار المشرق، بيروت، الطبعة الثانية.

٢٢ ـ **أليس الصبح بقريب**، الطاهر بن عاشور، دار السلام، القاهرة، الطبعة الأولى، ١٤٢٧هـ.

٢٣ ـ **الإمتاع والمؤانسة**، أبو حيان التوحيدي، تصحيح: أحمد أمين وآخر، المكتبة العصرية، بيروت.

٢٤ ـ **إنباء الغمر بأنباء العمر**، ابن حجر، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٠٦هـ.

٢٥ ـ **الأنساب**، عبد الكريم بن محمد السمعاني، تحقيق: عبد الله عمر البارودي، دار الفكر، بيروت، الطبعة الأولى، ١٩٩٨م.

٢٦ ـ **الإنصاف في بيان أسباب الاختلاف**، ولي الله الدهلوي، تحقيق: محمد صبحي حلاق وآخر، دار ابن حزم، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٢٠هـ.

٢٧ ـ **إيضاح المبهم من معاني السُّلَّم**، للدمنهوري.

٢٨ ـ **الإيضاح في علل النحو**، الزجاجي، تحقيق: مازن المبارك، دار النفائس، بيروت، الطبعة السادسة، ١٤١٦هـ.

٢٩ ـ **البحر المحيط في أصول الفقه**، الزركشي، طبع دار الصفوة، توزيع وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية بالكويت، الطبعة الثانية، ١٤٢٣هـ.

٣٠ ـ **البداية والنهاية**، ابن كثير، تحقيق: عبد الله التركي، دار هجر للطباعة، القاهرة، الطبعة الأولى، ١٤١٩هـ.

٣١ ـ **البدر الطالع**، الشوكاني، دار المعرفة، بيروت.

٣٢ ـ **البرهان في أصول الفقه**، أبو المعالي الجويني، تحقيق: عبد العظيم الديب، دار الوفاء، مصر، الطبعة الرابعة، ١٤١٨هـ.

٣٣ ـ **البصائر النصيرية في علم المنطق**، زين الدين الساوي، تعليق: رفيق العجم، دار الفكر اللبناني، بيروت، الطبعة الأولى، ١٩٩٧م.

٣٤ - **بغية الوعاة في طبقات اللغويين والنحاة**، جلال الدين السيوطي، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، المكتبة العصرية.
٣٥ - **البلغة في تراجم أئمة النحو واللغة**، الفيروز آبادي، تحقيق: محمد المصري، جمعية إحياء التراث الإسلامي، الكويت، ١٤٠٧هـ.
٣٦ - **بنية العقل العربي**، محمد عابد الجابري، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، الطبعة السابعة، ٢٠٠٤م.
٣٧ - **بيان زغل العلم**، شمس الدين الذهبي، تحقيق: محمد عبد الله أحمد، مكتبة الرشد - دار المأمون للتراث، الطبعة الأولى ١٤٣١هـ - ٢٠١٠م.
٣٨ - **بيان المختصر**، شمس الدين الأصفهاني، تحقيق: محمد مظهر بقا، مركز إحياء التراث الإسلامي، جامعة أم القرى، مكة، الطبعة الأولى، ١٤٠٦هـ.
٣٩ - **بين النحو والمنطق وعلوم الشريعة**، عبد الكريم الأسعد، دار العلوم، الرياض، الطبعة الأولى، ١٤٠٣هـ.
٤٠ - **البيان والتبيين**، أبو عثمان عمرو بن بحر الجاحظ، تحقيق: عبد السلام هارون، مكتبة الخانجي، القاهرة، الطبعة السابعة، ١٤١٨هـ - ١٩٩٨م.
٤١ - **تاريخ ابن الوردي**، زين الدين عمر، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤١٧هـ.
٤٢ - **تاريخ الإسلام**، شمس الدين الذهبي، تحقيق: عمر عبد السلام تدمري، دار الكتاب العربي، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤١٧هـ.
٤٣ - **تاريخ الخلفاء**، جلال الدين السيوطي، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، دار نهضة مصر، القاهرة.
٤٤ - **تاريخ الفلسفة الإسلامية**، ماجد فخري، دار المشرق، بيروت، الطبعة الثانية، ٢٠٠٠م.

٤٥ ـ **تاريخ الفلسفة اليونانية**، وولتر ستيس، ترجمة: مجاهد عبد المنعم، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، الطبعة الثانية، ١٤٢٥هـ.

٤٦ ـ **تاريخ بغداد**، أبو بكر الخطيب البغدادي، مكتبة الخانجي، القاهرة، ١٣٤٩هـ.

٤٧ ـ **تاريخ حكماء الإسلام**، ظهير الدين البيهقي، تحقيق: ممدوح حسن محمد، مكتبة الثقافة الدينية، الطبعة الأولى، ١٤١٧هـ.

٤٨ ـ **تاريخ علم المنطق**، الكسندر ماكوفلسكي، ترجمة: نديم علاء الدين، وإبراهيم فتحي، دار الفارابي، بيروت، الطبعة الأولى ١٩٨٧م.

٤٩ ـ **التبصرة في أصول الفقه**، أبو إسحاق الشيرازي، تحقيق: محمد حسن هيتو، دار الفكر، دمشق، ١٤٠٣هـ.

٥٠ ـ **التبصير في الدين**، أبو المظفر الإسفراييني، تحقيق: محمد زاهد الكوثري، المكتبة الأزهرية، القاهرة، الطبعة الأولى، ١٤١٩هـ.

٥١ ـ **تجديد علم المنطق**، عبد المتعال الصعيدي، مكتبة الآداب، القاهرة، الطبعة الخامسة.

٥٢ ـ **التحبير شرح التحرير**، علاء الدين المرداوي، تحقيق: عوض القرني وآخَرين، مكتبة الرشد، الرياض، الطبعة الأولى، ١٤٢١هـ.

٥٣ ـ **تحرير القواعد المنطقية شرح الرسالة الشمسية**، قطب الدين الرازي، بحاشية الجرجاني، دار إحياء الكتب العلمية، عيسى البابي وشركاه، مصر.

٥٤ ـ **التحرير في أصول الفقه**، ابن الهمام الحنفي، طبعة مصطفى البابي الحلبي بمصر، ١٣٥١هـ.

٥٥ ـ **تحصيل السعادة**، الفارابي، ضمن الأعمال الفلسفية، تحقيق: جعفر آل ياسين، دار المناهل الطبعة الأولى، ١٤٠٧هـ.

٥٦ ـ **التحصيل من المحصول**، سراج الدين الأرموي، تحقيق: عبد الحميد أبو زنيد، مؤسسة الرسالة، بيروت، ١٤٠٨هـ.

٥٧ ـ **تدريب الراوي في شرح تقريب النواوي**، جلال الدين السيوطي، تحقيق: نظر الفاريابي، مكتبة الكوثر، الرياض، الطبعة الثالثة، ١٤١٧هـ.

٥٨ ـ **تذكرة الحُفَّاظ**، شمس الدين الذهبي، تصحيح: عبد الرحمٰن المعلِّمي، الطبعة الهندية، تصوير: دار الكتب العلمية، بيروت.

٥٩ ـ **التراث والحداثة**، دراسات ومناقشات، محمد عابد الجابري، المركز الثقافي العربي، الطبعة الأولى، ١٩٩١م.

٦٠ ـ **التراث والتجديد**، حسن حنفي، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، الطبعة الخامسة، ١٤٢٢هـ.

٦١ ـ **ترتيب العلوم**، ساجقلي زاده، تحقيق: محمد إسماعيل السيد أحمد، دار البشائر الإسلامية، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٠٨هـ.

٦٢ ـ **تسع رسائل في الحكمة والطبيعيات**، ابن سينا، دار العرب، القاهرة، الطبعة الثانية.

٦٣ ـ **تطور المنطق العربي**، نيقولا ريشر، ترجمة: محمد مهران، دار المعارف، القاهرة، الطبعة الأولى، ١٩٨٥م.

٦٤ ـ **التعريفات**، السيد الجرجاني، تحقيق: محمد المرعشلي، دار النفائس، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٢٤هـ.

٦٥ ـ **التعيين في شرح الأربعين**، نجم الدين الطوفي، تحقيق: أحمد حاج محمد عثمان، مؤسسة الريان، بيروت، والمكتبة المكية، مكة المكرمة، الطبعة الأولى، ١٤١٩هـ ـ ١٩٩٨م.

٦٦ ـ **تفسير البحر المحيط**، أبو حيان الأندلسي، تحقيق: صدقي محمد جميل، دار الفكر، بيروت، ١٤٢٠هـ.

التقريب لحد المنطق = رسائل ابن حزم.

٦٧ ـ **التقريب والإرشاد**، الباقلاني، تحقيق: عبد الحميد أبو زنيد، مؤسسة الرسالة، بيروت، الطبعة الثانية، ١٤١٨هـ.

٦٨ ـ **التلخيص**، أبو المعالي الجويني، تحقيق: عبد الله النيبالي وشبير العمر، مكتبة دار البشائر، دمشق، الطبعة الأولى، ١٤١٧هـ.

٦٩ ـ **التمهيد في أصول الفقه**، أبو الخطاب الكلوذاني، تحقيق: مفيد أبو عمشة ومحمد إبراهيم علي، مؤسسة الريان والمكتبة المكية، الطبعة الثانية، ١٤٢١هـ.

٧٠ ـ **التمهيد في الرد على الملحدة والمعطلة**، الباقلاني، تحقيق: عبد الهادي أبو ريدة، دار الفكر العربي، مصر.

٧١ ـ **تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية**، مصطفى عبد الرازق، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة.

٧٢ ـ **التنبيه والإشراف**، علي المسعودي، دار ومكتبة الهلال، بيروت، ١٩٩٣م.

٧٣ ـ **تهافت الفلاسفة**، الغزالي، تحقيق: سليمان دنيا، دار المعارف، مصر، الطبعة الرابعة، ١٣٩٢هـ.

٧٤ ـ **توالي التأسيس لمعالي محمد بن إدريس**، لابن حجر العسقلاني، تحقيق: عبد الله القاضي، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى ١٤٠٦هـ ـ ١٩٨٦م.

٧٥ ـ **التوضيح لمتن التنقيح**، صدر الشريعة المحبوبي، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى.

٧٦ ـ **التوقيف على مهمات التعاريف**، المناوي، تحقيق: محمد الداية، دار الفكر المعاصر، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤١٨هـ.

٧٧ ـ **تيسير التحرير**، أمير بادشاه الحنفي، دار الفكر، بيروت.

٧٨ ـ **الثبات والشمول**، عابد السفياني، مكتبة المنارة، مكة، الطبعة الأولى، ١٤٠٨هـ.

٧٩ ـ **الثقافة المنطقية في الفكر النحوي**، محيي الدين محسب، مركز الملك فيصل، الرياض، الطبعة الأولى، ١٤٢٨هـ.

٨٠ ـ **الجانب الإلـهي**، محمد البهي، مكتبة وهبة، الطبعة السادسة، ١٤٠٢هـ.

٨١ ـ **الجدل عند الأصوليين بين النظرية والتطبيق**، مسعود فلوسي، مكتبة الرشد، الرياض، الطبعة الأولى، ١٤٢٤هـ.

٨٢ ـ **الجُمل في النحو**، عبد الرحمٰن الزجاجي، تحقيق: علي توفيق الحمد، مؤسسة الرسالة، بيروت، الطبعة الخامسة، ١٤١٧هـ.

٨٣ ـ **جواهر القرآن**، الغزالي، تحقيق: رضوان جامع رضوان، دار الحرم، الطبعة الأولى، ٢٠٠٤م.

٨٤ ـ **الجواهر المُضيّة في طبقات الحنفية**، القرشي، تحقيق: عبد الفتاح الحلو، دار هجر، القاهرة، الطبعة الأولى، ١٤١٣هـ.

٨٥ ـ **حاشية الجرجاني على شرح العَضُد الإيجي = شرح العضد.**

٨٦ ـ **الحاصل من المحصول**، تاج الدين الأرموي، تحقيق: عبد السلام محمود أبو ناجي، دار المدار الإسلامي، بيروت، الطبعة الثانية، ٢٠٠٦م.

٨٧ ـ **الحاوي للفتاوي**، السيوطي، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤٠٢هـ.

٨٨ ـ **حجة الله البالغة**، ولي الله الدهلوي، تحقيق: عثمان جمعة ضميرية، مكتبة الكوثر، الرياض، الطبعة الأولى، ١٤٢٠هـ.

٨٩ ـ **الحدود الأنيقة**، زكريا الأنصاري، تحقيق: مازن المبارك، دار الفكر المعاصر، دمشق، الطبعة الأولى، ١٤١١هـ.

٩٠ ـ **الحدود الكلامية والفقهية**، أبو بكر محمد بن سابق، تحقيق: محمد الطبراني، دار الغرب، تونس، الطبعة الأولى، ٢٠٠٨م.

٩١ ـ **الحدود في الأصول**، ابن فورك، تحقيق: محمد السليماني، دار الغرب، الطبعة الأولى، ١٤٢١هـ.

٩٢ ـ **الحدود في الأصول**، الباجي، تحقيق: محمد حسن إسماعيل، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٢٤هـ.

٩٣ ـ **الحروف**، الفارابي، تحقيق: محسن مهدي، دار المشرق، بيروت، الطبعة الثانية.

٩٤ ـ **الحيوان**، أبو عثمان الجاحظ، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، دار الجيل، بيروت، ١٩٩٦م.

٩٥ ـ **دراسات في الفلسفة والفكر الإسلامي**، عمار الطالبي، دار الغرب الإسلامي بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٢٥هـ.

٩٦ ـ **الدرر الكامنة في أعيان المائة الثامنة**، لابن حجرالعسقلاني، تحقيق: محمد عبد المعيد ضان، مجلس دائرة المعارف العثمانية، حيدر آباد، الهند، الطبعة الثانية، ١٩٧٢م.

٩٧ ـ **دروس في تاريخ الفلسفة**، إبراهيم مذكور ويوسف كرم، تصوير: دار بيبليون، باريس، ٢٠٠٧م.

٩٨ ـ **الديباج المذهب في أعيان علماء المذهب**، ابن فرحون المالكي، دار الكتب العلمية، بيروت.

٩٩ ـ **ذم الكلام وأهله**، أبو إسماعيل الهروي، تحقيق: عبد الرحمٰن عبد العزيز الشبل، مكتبة العلوم والحكم، المدينة المنورة، الطبعة الأولى، ١٩٩٨م.

١٠٠ ـ **ربيع الفكر اليوناني**، عبد الرحمٰن بدوي، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، الطبعة الأولى، ١٤٠٠هـ.

١٠١ ـ **الرد على المنطقيين**، ابن تيمية، تحقيق: عبد الصمد الكتبي، مؤسسة الريان، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٢٦هـ.

١٠٢ ـ **الردود والنقود شرح مختصر ابن الحاجب**، البابرتي الحنفي، تحقيق: ضيف الله العمري وترحيب الدوسري، مكتبة الرشد، الرياض، الطبعة الأولى، ١٤٢٦هـ.

١٠٣ ـ **رسائل ابن حزم**، جمع وتحقيق: إحسان عباس، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، الطبعة الثانية، ١٩٨٧م.

١٠٤ ـ **رسائل إخوان الصفا وخلان الوفا**، إخوان الصفا، دار صادر، بيروت.

١٠٥ ـ **رسائل الجاحظ**، الجاحظ، جمع وتحقيق: عبد السلام هارون، دار الجيل، بيروت.

١٠٦ ـ **الرسائل السياسية**، الجاحظ، جمع ونشر: دار الهلال، بيروت، لبنان.

١٠٧ ـ **رسائل المنطق عند الفارابي**، الفارابي، جمع وتحقيق: رفيق العجم، دار المشرق، بيروت، ١٩٨٦م.
١٠٨ ـ **الرسالة الشمسية**، القزويني الكاتبي، طبعة مصطفى البابي الحلبي، القاهرة، الطبعة الثانية، ١٣٦٧م.
١٠٩ ـ **رسالة العلوم**، أبو حيان التوحيدي، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة.
١١٠ ـ **رسالة في أقسام العلوم العقلية**، ابن سينا ـ تسع رسائل في الحكمة.
رسالة في الحدود، ابن سينا = تسع رسائل في الحكمة والطبيعيات.
١١١ ـ **الرسالة**، محمد بن إدريس الشافعي، تحقيق: أحمد محمد شاكر، تصوير: المكتبة العلمية، بيروت.
١١٢ ـ **رفع الحاجب عن مختصر ابن الحاجب**، السبكي، تحقيق: علي محمد معوض، عالم الكتب، الطبعة الأولى، ١٤١٩هـ.
١١٣ ـ **روضة الناظر**، موفق الدين ابن قدامة، تحقيق: عبد الكريم النملة، مكتبة الرشد، الرياض، الطبعة الأولى، ١٤١٣هـ.
زيادات المعتمد، لأبي الحسين البصري = المعتمد.
١١٤ ـ **السلوك في طبقات العلماء والملوك**، بهاء الدين الكندي، تحقيق: محمد الاكوع، مكتبة الإرشاد، ١٩٩٥م.
١١٥ ـ **سير أعلام النبلاء**، الذهبي، تحقيق: شعيب الأرناؤوط، مؤسسة الرسالة، بيروت، الطبعة التاسعة، ١٤١٣هـ.
١١٦ ـ **الشامل في أصول الدين**، أبو المعالي الجويني، تحقيق عبد الله محمد، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٢٠هـ.
١١٧ ـ **شذرات الذهب في أخبار من ذهب**، ابن العماد الحنبلي، تحقيق: عبد القادر ومحمود الأرنؤوط، دار بن كثير، دمشق، الطبعة الأولى، ١٤١٠هـ.
١١٨ ـ **شرح الإشارات والتنبيهات**، نصير الدين الطوسي ـ الإشارات والتنبيهات.

١١٩ ـ **شرح الأصبهانية**، ابن تيمية، تحقيق: محمد السعوي، مكتبة دار المنهاج، الرياض، الطبعة الثانية، ١٤٣٣هـ.

١٢٠ ـ **شرح الأصول الخمسة**، القاضي عبد الجبار، تحقيق: عبد الكريم عثمان، مكتبة وهبة، مصر، الطبعة الأولى، ١٣٨٤هـ.

١٢١ ـ **شرح البرهان لأرسطو**، ابن رشد، تحقيق: عبد الرحمٰن بدوي، المجلس الوطني للثقافة والفنون، الكويت، الطبعة الأولى، ١٤٠٥هـ.

١٢٢ ـ **شرح الحدود النحوية**، الفاكهي، تحقيق: صالح العائد، نشر: جامعة الإمام محمد بن سعود.

١٢٣ ـ **شرح السلم**، الملوي، مكتبة البابي الحلبي، الطبعة الثانية، ١٣٥٧هـ.

١٢٤ ـ **حاشية على شرح العضد لمختصر ابن الحاجب**، التفتازاني، تصحيح: شعبان إسماعيل، الكليات الأزهرية، ١٤٠٣هـ.

١٢٥ ـ **شرح العقائد النسفية**، التفتازاني، تحقيق: طه عبد الرؤوف سعد، المكتبة الأزهرية، الطبعة الأولى، ١٤٢١هـ.

١٢٦ ـ **شرح العُمد**، أبو الحسين البصري، تحقيق: عبد الحميد أبو زنيد، مكتبة العلوم الحكم، المدينة المنورة، الطبعة الأولى، ١٤١٠هـ.

١٢٧ ـ **شرح اللمع**، أبو إسحاق الشيرازي، تحقيق: عبد المجيد التركي، دار الغرب الإسلامي، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ١٩٨٨م.

١٢٨ ـ **شرح المعالم في أصول الفقه**، ابن التلمساني، تحقيق: عادل أحمد عبد الموجود، عالم الكتب، الطبعة الأولى، ١٤١٩هـ.

١٢٩ ـ **شرح المفصَّل**، موفق الدين ابن يعيش، عالم الكتب، بيروت ـ لبنان.

١٣٠ ـ **شرح المقاصد**، التفتازاني، تحقيق: عبد الرحمٰن عميرة، عالم الكتب، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٠٩هـ.

١٣١ ـ **شرح المقدمة الجزولية الكبير**، أبوعلي الشلوبين، تحقيق: تركي العتيبي، مكتبة الرشد، الرياض، الطبعة الأولى ١٤١٣هـ ـ ١٩٩٣م.

١٣٢ ـ **شرح المنهاج**، شمس الدين الأصفهاني، تحقيق: عبد الكريم النملة، مكتبة الرشد، الطبعة الأولى، ١٤٢٠هـ.

١٣٣ ـ **شرح المواقف**، الجرجاني، اعتناء: محمد بدر النعماني، مطبعة السعادة، الطبعة الأولى، ١٣٥٨هـ.

١٣٤ ـ **شرح تنقيح الفصول**، شهاب الدين القرافي، تحقيق: طه عبد الرؤوف سعد، دار الفكر، الطبعة الأولى، ١٣٩٣هـ.

١٣٥ ـ **شرح مختصر ابن الحاجب**، عضد الدين الإيجي، تصحيح: شعبان إسماعيل، مكتبة الكليات الأزهرية، مصر، ١٣٦٣هـ.

١٣٦ ـ **شرح مختصر الروضة**، نجم الدين الطوفي، تحقيق: عبد الله التركي، الطبعة الثانية، ١٤١٩هـ.

١٣٧ ـ **شفاء الغليل**، الغزالي، تحقيق: حمد الكبيسي، مطبعة الإرشاد، بغداد، ١٣٩٠هـ.

١٣٨ ـ **الشفاء، المدخل**، ابن سينا، تحقيق: الأب قنواتي وآخرين، مكتبة آية الله العظمى، قم، ١٤٠٥هـ.

١٣٩ ـ **الصاحبي**، أبي الحسين أحمد بن فارس، تحقيق: السيد أحمد صقر، دار إحياء الكتب العربية.

١٤٠ ـ **صحيح ابن حبان بترتيب ابن بلبان**، محمد بن حبان البستي، تحقيق: شعيب الأرناؤوط، مؤسسة الرسالة، بيروت، الطبعة الثانية، ١٩٩٣م.

١٤١ ـ **صوان الحكمة**، أبو سليمان المنطقي، تحقيق: عبد الرحمٰن بدوي، تصوير: دار ومكتبة بيبليون، باريس.

١٤٢ ـ **صون المنطق**، جلال الدين السيوطي، علق عليه: علي سامي النشار، دار الكتب العلمية، بيروت ـ لبنان.

١٤٣ ـ **ضحى الإسلام**، أحمد أمين، مكتبة النهضة العربية، القاهرة ـ مصر، الطبعة العاشرة.

١٤٤ ـ **الضروري في أصول الفقه**، ابن رشد، تحقيق: جمال الدين العلوي، دار الغرب الإسلامي، بيروت، الطبعة الأولى، ١٩٩٤م.

١٤٥ ـ **الضوء اللامع لأهل القرن التاسع**، شمس الدين السخاوي، مكتبة القدسي، القاهرة، ١٣٥٣هـ.
١٤٦ ـ **طبقات الأطباء والحكماء**، ابن جُلجل، تحقيق: فؤاد سيد، مكتبة المثنى، بغداد.
١٤٧ ـ **طبقات الأمم**، صاعد الأندلسي، تحقيق: حسين مؤنس، دار المعارف، مصر.
١٤٨ ـ **طبقات الشافعية الكبرى**، تاج الدين السبكي، تحقيق: محمود الطناحي وعبد الفتاح الحلو، دار هجر، الطبعة الثانية، ١٤١٣هـ.
١٤٩ ـ **طبقات الشافعية**، ابن قاضي شهبة، تحقيق: عبد العليم خان، دار عالم الكتب بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٠٧هـ.
١٥٠ ـ **طبقات الفقهاء الشافعية**، ابن الصلاح، تحقيق: محيي الدين علي نجيب، دار البشائر الإسلامية، بيروت، الطبعة الأولى، ١٩٩٢م.
١٥١ ـ **طبقات النحويين واللغويين**، أبو بكر الزبيدي، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، دار المعارف، مصر، القاهرة، الطبعة الثانية.
١٥٢ ـ **طرق الاستدلال ومقدماته**، يعقوب الباحسين، مكتبة الرشد، الطبعة الأولى، ١٤٢١هـ.
١٥٣ ـ **العبر في خبر من غبر**، شمس الدين الذهبي، تحقيق: صلاح الدين المنجد، مطبعة حكومة الكويت، الكويت، الطبعة الثانية، ١٩٨٤م.
١٥٤ ـ **العدة في أصول الفقه**، أبو يعلى الفراء، تحقيق: أحمد بن علي المباركي، الطبعة الثانية، ١٤١٠هـ.
١٥٥ ـ **العقد المنظوم في الخصوص والعموم**، شهاب الدين القرافي، تحقيق: محمد علوي بنصر، وزارة الأوقاف المغربية، ١٤١٨هـ.
١٥٦ ـ **علم أصول الفقه في القرن الخامس الهجري**، عثمان شوشان، رسالة دكتوراة غير منشورة، بجامعة الإمام محمد بن سعود، عام ١٤٢٤هـ.
١٥٧ ـ **عَلَم الجَذَل في علم الجدل**، الطوفي، تحقيق: فولفهارت فرانز، ألمانيا، ١٤٠٨هـ.

١٥٨ ـ **علوم الحديث**، ابن الصلاح، تحقيق: نور الدين عتر، دار الفكر المعاصر، الطبعة الثالثة، ١٤١٨هـ.

١٥٩ ـ **عيون الأنباء في طبقات الأطباء**، أحمد ابن أبي أصيبعة، تحقيق: نزار رضا، دار الثقافة، بيروت، الطبعة الثالثة، ١٩٨١م.

١٦٠ ـ **غمز عيون البصائر شرح الأشباه والنظائر**، شهاب الدين الحموي، تصحيح: خليل الميس، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى ١٤٠٥هـ ـ ١٩٨٥م.

١٦١ ـ **الغيث المسجم**، خليل بن أيبك الصفدي، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، ١٣٩٥هـ.

١٦٢ ـ **الفائق في أصول الفقه**، صفي الدين الأرموي، تحقيق: علي العميريني، ١٤١٥هـ.

١٦٣ ـ **فتاوى ابن الصلاح**، تحقيق عبد المعطي قلعجي، دار الوعي، حلب، الطبعة الأولى، ١٤٠٣هـ.

١٦٤ ـ **فجر الإسلام**، أحمد أمين، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، الطبعة السادسة عشر.

١٦٥ ـ **الفَرق بين الفِرَق**، البغدادي، تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد، المكتبة العصرية، الطبعة الثانية، ١٤١٣هـ.

١٦٦ ـ **فرق وطبقات المعتزلة**، القاضي عبد الجبار بن أحمد الهمذاني، تحقيق: علي سامي النشار وآخر، دار المطبوعات الجامعية، ١٩٧٢م.

١٦٧ ـ **الفروق**، القرافي، ضبط: خليل المنصور، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤١٨هـ.

١٦٨ ـ **فصل المقال في تقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال**، ابن رشد، إشراف: محمد الجابري، مركز دراسات الوحدة العربية، الطبعة الثانية، ١٩٩٩م.

١٦٩ ـ **الفصل في الملل والأهواء والنحل**، ابن حزم، تحقيق: عبد الرحمٰن عميرة وآخر، دار الجيل، بيروت، الطبعة الثانية، ١٤١٦هـ.

١٧٠ ـ **الفصول في الأصول**، أبو بكر الجصَّاص، تحقيق: عجيل النشمي، وزارة الأوقاف بالكويت، الطبعة الأولى، ١٤٠٥هـ.
١٧١ ـ **الفكر الأصولي**، عبد الوهاب أبو سليمان، دار الشروق، جدة، الطبعة الثانية، ١٤٠٤هـ.
١٧٢ ـ **الفكر العربي ومكانه في التاريخ**، دي لاسي أوليرى، ترجمة: تمام حسان، الهيئة المصرية العامة للكتاب، الطبعة الثانية، ١٩٩٧م.
١٧٣ ـ **الفلسفة الرواقية**، عثمان أمين، مكتبة الأنجلو مصرية، القاهرة، الطبعة الثالثة، ١٩٧١م.
١٧٤ ـ **الفلسفة أنواعها ومشكلاتها**، هنتر ميد، ترجمة: فؤاد زكريا، نهضة مصر، الطبعة الثانية، ٢٠٠٥م.
١٧٥ ـ **فهرس الفهارس والأثبات ومعجم المعاجم والمشيخات والمسلسلات**، عبد الحي بن عبد الكبير الكتاني، تحقيق: إحسان عباس، دار العربي الإسلامي، بيروت، لبنان، الطبعة الثانية، ١٩٨٢م.
١٧٦ ـ **الفهرست**، ابن النديم، تحقيق: محمد عبد الرؤوف وآخر، الهيئة العامة لقصور الثقافة، القاهرة، الطبعة الأولى، ٢٠٠٦م.
١٧٧ ـ **القاموس المبين في اصطلاحات الأصوليين**، محمود حامد عثمان، دار الحديث، مصر.
١٧٨ ـ **القاموس المحيط**، محمد بن يعقوب الفيروز آبادي، مؤسسة الرسالة، بيروت.
١٧٩ ـ **القسطاس المستقيم**، الغزالي، تعليق: محمود بيجو، المطبعة العلمية، دمشق، ١٤١٣هـ.
١٨٠ ـ **قصة الفلسفة اليونانية**، زكي نجيب وأحمد أمين، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، الطبعة التاسعة.
١٨١ ـ **قصة الفلسفة**، ول ديوازنت، ترجمة: فتح الله المشعشع، دار المعارف، بيروت، الطبعة السادسة.

١٨٢ ـ **القطعي والظني في الثبوت والدلالة عند الأصوليين**، محمد معاذ الخن، دار الكلمة الطيبة، الطبعة الأولى، ١٤٢٨هـ.
١٨٣ ـ **قواطع الأدلة في أصول الفقه**، أبو المظفر السمعاني، تحقيق: عبد الله الحكمي وآخر، الطبعة الأولى، ١٤١٨هـ.
١٨٤ ـ **قواعد الأصول ومعاقد الفصول**، صفي الدين البغدادي، تحقيق: علي عباس الحكمي، مطابع جامعة أم القرى.
١٨٥ ـ **القول المشرق في تحريم المنطق**، السيوطي، تحقيق: السيد عبد الوهاب، دار الحديث، القاهرة، ١٤٢٩هـ.
١٨٦ ـ **الكاشف عن المحصول**، محمد بن محمود الأصفهاني، تحقيق: عادل أحمد عبد الموجود، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، ١٤٢٠هـ.
١٨٧ ـ **الكافية في الجدل**، أبو المعالي الجويني، تحقيق: فوقية حسين محمود، مطبعة عيسى البابي الحلبي، القاهرة.
١٨٨ ـ **الكامل في التاريخ**، ابن الأثير، دار صادر، بيروت، لبنان، ١٣٩٩هـ.
١٨٩ ـ **كتاب المواقف**، عضد الدين الإيجي، تحقيق: عبد الرحمٰن عميرة، دار الجيل، بيروت، الطبعة الأولى، ١٩٩٧م.
١٩٠ ـ **كتابٌ في أصول الفقه**، أبو الثناء اللامشي، تحقيق: عبد المجيد التركي، دار الغرب الإسلامي، الطبعة الأولى، ١٩٩٥م.
١٩١ ـ **كشاف اصطلاحات الفنون**، التهانوي، تحقيق: لطفي عبد البديع، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والنشر، ١٣٨٢هـ.
١٩٢ ـ **كشف الأسرار عن أصول البزدوي**، البخاري، تعليق: محمد المعتصم بالله البغدادي، دار الكتاب العربي، الطبعة الأولى، ١٤١١هـ.
١٩٣ ـ **كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون**، حاجي خليفة، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٩٩٢م.
١٩٤ ـ **الكليات**، أبو البقاء الكفوي، تحقيق: عدنان درويش وآخر، مؤسسة الرسالة، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ١٤١٢هـ.

١٩٥ ـ **لباب العقول في الرد على الفلاسفة في علم الأصول**، حجاج يوسف المِكْلاتي، تحقيق: فوقية حسين، دار الأنصار، القاهرة، الطبعة الأولى، ١٩٧٧م.

١٩٦ ـ **اللُّمع في أصول الفقه**، أبو إسحاق الشيرازي، تحقيق: محيي الدين مستو وآخر، دار ابن كثير، بيروت، الطبعة الثالثة، ١٤٢٣هـ.

١٩٧ ـ **اللُّمع**، لأبي الحسن الأشعري.

١٩٨ ـ **ما هو علم المنطق**، يحيى هويدي، دار النهضة العربية، الطبعة الأولى، ١٩٦٦م.

١٩٩ ـ **مثارات الغلط في الأدلة**، الشريف التلمساني، تحقيق: محمد فركوس، مؤسسة الريان والمكتبة المكية، الطبعة الأولى، ١٤١٩هـ.

٢٠٠ ـ **المثل السائر في أدب الكاتب والشاعر**، ضياء الدين ابن الأثير، تحقيق: أحمد الحوفي وآخر، مكتبة نهضة مصر.

٢٠١ ـ **مجرد مقالات الأشعري**، ابن فورك، دار المشرق، الطبعة الأولى، ١٩٨٦م.

٢٠٢ ـ **مجموع الفتاوى (كتب ورسائل وفتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية)**، أحمد بن تيمية، جمع: عبد الرحمٰن بن قاسم، طبع مجمع الملك فهد، ١٤١٦هـ.

٢٠٣ ـ **محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين**، فخرالدين الرازي، مراجعة: طه عبد الرؤوف سعد، مكتبة الكليات الأزهرية.

٢٠٤ ـ **المحصول في علم الأصول**، فخرالدين الرازي، تحقيق: طه جابر العلواني، مؤسسة الرسالة، الطبعة الثالثة، ١٤١٨هـ.

٢٠٥ ـ **محك النظر في المنطق**، الغزالي، تحقيق: رفيق العجم، دار الفكر اللبناني، بيروت، الطبعة الأولى، ١٩٩٤م.

٢٠٦ ـ **المحكم والمحيط الأعظم**، ابن سيدة، تحقيق: عبد الحميد الهنداوي، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٢١هـ.

٢٠٧ ـ **مختصر المنتهى**، ابن الحاجب، تحقيق: نذير حمادو، دار ابن حزم، الطبعة الأولى، ١٤٢٧هـ.

٢٠٨ ـ **المدخل إلى الفلسفة**، أُزفلد كولبه، ترجمة: أبو العلا عفيفي، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، الطبعة الثالثة، ١٩٥٥م.

٢٠٩ ـ **مدخل إلى المنطق**، مهدي فضل الله، دار الطليعة، بيروت، ١٩٧٧م.

٢١٠ ـ **مدخل جديد إلى الفلسفة**، عبد الرحمٰن بدوي، وكالة المطبوعات، الكويت، ١٩٧٩م.

٢١١ ـ **المدخل لدراسة علم الكلام**، حسن الشافعي، مكتبة وهبة، القاهرة، الطبعة الثانية، ١٤١١هـ.

٢١٢ ـ **المدخل لصناعة المنطق**، ابن طملوس، تحقيق: محمد العدلوني، دار الثقافة، الطبعة الأولى، ١٤٢٧هـ.

٢١٣ ـ **المدرسة السلفية وموقف رجالها من المنطق والكلام**، محمد عبد الستار نصار، مكتبة دار الأنصار، القاهرة، الطبعة الأولى، ١٣٩٩هـ.

٢١٤ ـ **مذاهب الإسلاميين**، عبد الرحمٰن بدوي، دار العلم الملايين، الطبعة الأولى، ١٩٩٦م.

٢١٥ ـ **مروج الذهب ومعادن الجوهر**، المسعودي، تحقيق: شارل بلا، نشر: انتشارات الشريف الرضي، الطبعة الأولى، ١٤٢٢هـ.

٢١٦ ـ **المسائل المشتركة بين أصول الفقه وأصول الدين**، محمد العروسي، دار الحافظ للنشر والتوزيع، جدة، الطبعة الأولى، ١٤١٠هـ.

٢١٧ ـ **مسالك الثقافة الإغريقية إلى العرب**، أوليري، عالم الكتب، ١٤٢٣هـ.

٢١٨ ـ «**المستصفى» من علم الأصول**، الغزالي، تحقيق: محمد الأشقر، مؤسسة الرسالة، الطبعة الأولى، ١٤١٧هـ.

٢١٩ ـ **المشارع والمطارحات = مجموع مصنفات شيخ الإشراق**، السهروردي، تصحيح هنري كربين، الهيئة العامة لقصور الثقافة، القاهرة.
٢٢٠ ـ **المعتبر في الحكمة**، أبو البركات البغدادي، مكتبة بيبليون، بيروت، ٢٠٠٥م.
٢٢١ ـ **المعتمد في أصول الفقه**، أبو الحسين البصري، تحقيق: محمد حميد الله، المعهد العلمي الفرنسي، دمشق، ١٣٨٤هـ.
٢٢٢ ـ **معجم الأدباء**، ياقوت الحموي، تحقيق: إحسان عباس، دار الغرب الإسلامي، بيروت، الطبعة الأولى، ١٩٩٣م.
٢٢٣ ـ **معجم البلدان**، ياقوت الحموي، دار الفكر، بيروت.
٢٢٤ ـ **معجم السَّفر**، أبو طاهر السِّلَفي، تحقيق: عبد الله البارودي، المكتبة التجارية، مكة.
٢٢٥ ـ **معجم الفلاسفة**، جورج طرابيشي، دار الطليعة، بيروت، الطبعة الثالثة، ٢٠٠٦م.
٢٢٦ ـ **المعجم الفلسفي**، جميل صليبا، الشركة العالمية للكتاب، بيروت، لبنان، ١٩٩٤م.
٢٢٧ ـ **معجم المؤلفين**، عمر رضا كحالة، دار إحياء التراث العربي، بيروت، لبنان.
٢٢٨ ـ **المعجم الوسيط**، مجمع اللغة العربية بالقاهرة، المكتبة الإسلامية، إستانبول، تركيا.
٢٢٩ ـ **معجم مقاليد العلوم في الحدود والرسوم**، السيوطي، تحقيق: محمد إبراهيم عبادة، مكتبة الآداب القاهرة، الطبعة الأولى، ١٤٢٤هـ.
٢٣٠ ـ **معجم مقاييس اللغة**، ابن فارس، تحقيق: عبد السلام هارون، دار الجيل، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤١١هـ.
٢٣١ ـ **معراج المنهاج**، شمس الدين الجزري، تحقيق: شعبان محمد إسماعيل، دار ابن حزم، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٢٤هـ.

٢٣٢ ـ **المعلم بفوائد مسلم**، المازري، تحقيق: محمد الشاذلي النيفر، دار الغرب الإسلامي، الطبعة الثانية، ١٩٩٢م.

٢٣٣ ـ **معيار العلم في المنطق**، الغزالي، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤١٠هـ.

٢٣٤ ـ **معيد النعم ومبيد النقم**، تاج الدين السبكي، تحقيق: محمد علي النجار وآخرون، مكتبة الخانجي، القاهرة، الطبعة الثانية، ١٤١٣هـ.

٢٣٥ ـ **المغني في أبواب العدل والتوحيد**، القاضي عبد الجبار، المؤسسة المصرية للتأليف والترجمة.

٢٣٦ ـ **مفتاح السعادة ومصباح السيادة في موضوعات العلوم**، طاش كبري زاده، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، ١٩٨٥م.

٢٣٧ ـ **مفتاح العلوم**، الخوارزمي، دار المناهل، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤١١هـ.

٢٣٨ ـ **مفتاح دار السعادة**، ابن القيم، تحقيق: علي حسن، دار ابن عفان، الخبر، الطبعة الأولى، ١٤١٦هـ.

٢٣٩ ـ **المقابسات**، أبوحيان التوحيدي، تحقيق: حسن السندوبي، دار الكتاب الإسلامي، القاهرة، الطبعة الثانية، ١٤١٣هـ.

٢٤٠ ـ **مقاصد الفلاسفة**، الغزالي، تحقيق: سليمان دنيا، دار المعارف، القاهرة، الطبعة الثانية.

٢٤١ ـ **مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين**، أبو الحسن الأشعري، تحقيق: هلموت ريتر، دار إحياء التراث العربي، بيروت، الطبعة الثالثة.

٢٤٢ ـ **المقدمة**، عبد الرحمٰن بن محمد بن خلدون، تحقيق: علي عبد الوافي، نهضة مصر، ٢٠٠٤م.

٢٤٣ ـ **ملامح يونانية في الأدب العربي**، إحسان عباس، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، الطبعة الأولى، ١٩٧٧م.

٢٤٤ ـ **الملل والنِّحَل**، محمد بن عبد الكريم الشهرستاني، تحقيق: محمد سيد كيلاني، دار المعرفة، بيروت، ١٤٠٤هـ.

٢٤٥ ـ **مناقب الإمام الشافعي**، الفخر الرازي، تحقيق: أحمد حجازي السقا، دار الجيل بيروت، الطبعة الأولى، ١٤١٣هـ.

٢٤٦ ـ **مناقب الشافعي**، أبو بكر البيهقي، تحقيق: السيد أحمد صقر، مكتبة دار التراث، القاهرة.

٢٤٧ ـ **المناظرة**، مجلة فصلية تُعنى بالمفاهيم والمناهج الفلسفية، تحرير: طه عبد الرحمٰن ـ الطاهر وعزيز، الرباط، العدد الثاني، السنة الأولى، ١٤١٠هـ = ١٩٨٩م.

٢٤٨ ـ **مناهج البحث عند مفكري الإسلام**، علي سامي النشار، دار النهضة العربية، بيروت لبنان، الطبعة الثانية، ١٤٠٤هـ.

٢٤٩ ـ **المنتخل في الجدل**، أبوحامد الغزالي، تحقيق: علي العميريني، دار الوراق، الطبعة الأولى، ١٤٢٤هـ.

٢٥٠ ـ **منتهى السول في علم الأصول**، سيف الدين الآمدي، تحقيق: أحمد المزيدي، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤٢٤هـ.

٢٥١ ـ **منتهى الوصول والأمل في علمي الأصول والجدل**، ابن الحاجب، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٠٥هـ.

٢٥٢ ـ **المنخول من تعليقات الأصول**، أبي حامد الغزالي، تحقيق: محمد حسن هيتو، دار الفكر، دمشق، الطبعة الثانية، ١٤٠٠هـ.

٢٥٣ ـ **المنطق الحديث وفلسفة العلوم ومناهج البحث**، محمد عزيز سالم، مؤسسة شباب الجامعة، الإسكندرية، ٢٠٠٢م.

٢٥٤ ـ **المنطق الحديث ومناهج البحث**، محمود قاسم، مكتبة الأنجلو مصرية، الطبعة الثالثة.

٢٥٥ ـ **المنطق السينوي**، جعفر آل ياسين، دار الآفاق الجديدة، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٠٣هـ.

٢٥٦ ـ **المنطق الصوري من أرسطو إلى عصرنا الحاضر**، علي سامي النشار، دار المعرفة الجامعية، ٢٠٠٠م.
٢٥٧ ـ **المنطق الصوري والرياضي**، عبد الرحمٰن بدوي، وكالة المطبوعات الكويت، الطبعة الرابعة، ١٩٧٧م.
٢٥٨ ـ **منطق المشرقيين**، ابن سينا، منشورات مكتبة آية الله العظمى، قم، إيران، الطبعة الثانية، ١٤٠٥هـ.
٢٥٩ ـ **المنطق عند الغزالي**، بكري محمد خليل، بيت الحكمة، بغداد، الطبعة الأولى، ٢٠٠١م.
٢٦٠ ـ **المنطق عند الغزالي**، رفيق العجم، دار المشرق، بيروت.
٢٦١ ـ **المنطق والموازين القرآنية**، محمد مهران، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، الطبعة الأولى، ١٤١٧هـ.
٢٦٢ ـ **المنطق وتاريخه**، روبير بلانشي، ترجمة: خليل أحمد خليل، مجد المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، بيروت، الطبعة الثانية، ١٤٢٣هـ.
٢٦٣ ـ **المنقذ من الضلال**، الغزالي، تحقيق: عبد الحليم محمود، مكتبة الأنجلو المصرية، الطبعة الرابعة، ١٩٦٤م.
٢٦٤ ـ **منهاج الوصول في معرفة علم الأصول**، البيضاوي، تحقيق: عبد الفتاح أحمد قطب، مؤسسة قرطبة، القاهرة، الطبعة الثانية، ١٤٢٢هـ.
٢٦٥ ـ **المنهج المقترح لفهم المصطلح**، الشريف حاتم العوني، دار الهجرة، الطبعة الأولى، ١٤١٦هـ.
٢٦٦ ـ **الموافقات**، الشاطبي، تحقيق: مشهور حسن سلمان، دار ابن عفان، الطبعة الأولى، ١٤١٧هـ.
٢٦٧ ـ **موسوعة الفلسفة**، عبد الرحمٰن بدوي، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، الطبعة الأولى، ١٩٧٤م.
٢٦٨ ـ **الموسوعة الفلسفية العربية**، معهد الإنماء العربي، الطبعة الأولى، ١٩٨٨م.

٢٦٩ ـ **الموسوعة الفلسفية المختصرة**، زكي نجيب محمود وآخرون، دار القلم، بيروت ـ لبنان.

٢٧٠ ـ **موسوعة لالاند الفلسفية**، أندريه لالاند، تعريب: خليل أحمد خليل، منشورات عويدات، بيروت، الطبعة الأولى ١٩٩٦م.

٢٧١ ـ **موقف أهل السُّنَّة القدماء بإزاء علوم الأوائل**، جولد تسيهر، ضمن كتاب «التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية» لعبد الرحمٰن بدوي دار القلم بيروت، الطبعة الرابعة، ١٩٨٠م.

٢٧٢ ـ **ميزان الأصول**، السمرقندي، تحقيق: عبد الملك السعدي، مكتبة الخلود، الطبعة الأولى، ١٤٠٧هـ.

٢٧٣ ـ **ميزان الاعتدال**، الذهبي، تحقيق: علي البجاوي، دار المعرفة، بيروت.

٢٧٤ ـ **النجاة في المنطق والإلٰهيات**، ابن سينا، تحقيق: عبد الرحمٰن عميرة، دار الجيل، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤١٢هـ.

٢٧٥ ـ **النزعة المنطقية في النحو العربي**، فتحي عبد الفتاح الدجني، وكالة المطبوعات، الكويت، الطبعة الأولى، ١٩٨٢م.

٢٧٦ ـ **نزهة الأرواح وروضة الأفراح**، تاريخ الحكماء قبل ظهور الإسلام وبعده، شمس الدين الشهرزوري، تحقيق: عبد الكريم أبو شويرب، دار ومكتبة بيبليون، باريس.

٢٧٧ ـ **نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام**، علي سامي النشار، دار المعارف، القاهرة، الطبعة السابعة، ١٩٧٧م.

٢٧٨ ـ **نظرية العقل**، جورج طرابيشي، دار الساقي، بيروت، الطبعة الرابعة، ٢٠١١م.

٢٧٩ ـ **نفائس الأصول في شرح المحصول**، شهاب الدين القرافي، تحقيق: عادل عبد الموجود وعلي معوض، مكتبة نزار الباز، مكتبة مكة المكرمة، الطبعة الأولى، ١٤١٦هـ.

٢٨٠ ـ **نفح الطيب**، أحمد المقري، تحقيق: إحسان عباس، دار صادر، ١٩٦٨م.
٢٨١ ـ **نقد منطق أرسطو**، سيد رزق الحجر، مكتبة الزهراء، القاهرة، الطبعة الأولى، ١٤٠٨هـ.
٢٨٢ ـ **نهاية الإقدام**، الشهرستاني، تحقيق: ألفرد جيوم، مكتبة زهران.
٢٨٣ ـ **نهاية السول شرح منهاج الأصول**، الإسنوي، تحقيق: شعبان إسماعيل، دار ابن حزم، الطبعة الأولى، ١٤٢٠هـ.
٢٨٤ ـ **نهاية الوصول في دراية الأصول**، صفي الدين الهندي، تحقيق: صالح اليوسف وسعد السويح، المكتبة التجارية، مكة المكرمة، الطبعة الأولى، ١٤١٦هـ.
٢٨٥ ـ **الواضح في أصول الفقه**، أبوالوفاء ابن عقيل، تحقيق: عبد الله التركي، مؤسسة الرسالة، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٢٠هـ.
٢٨٦ ـ **الوافي بالوفيات**، صلاح الدين الصفدي، تحقيق: الأرناؤوط وآخر، دار إحياء التراث، ١٤٢٠هـ.
٢٨٧ ـ **الوجود الإلـهي**، سنتلانا، تحقيق: عصام الدين محمد علي، مكتبة الخافقين، دمشق، الطبعة الأولى، ١٤٠١هـ.
٢٨٨ ـ **الوصول إلى الأصول**، أبو الفتح ابن بَرهان، تحقيق: عبد الحميد أبو زنيد، مكتبة المعارف، الرياض، ١٤٠٣هـ.
٢٨٩ ـ **وصية أبي الوليد الباجي لولديه**، تحقيق: جودة عبد الرحمٰن هلال، مجلة المعهد المصري في مدريد، المجلد الثالث (ص: ١٧ ـ ٤٦)، ١٩٥٥م.
٢٩٠ ـ **وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان**، شمس الدين ابن خلكان، تحقيق: إحسان عباس، دار صادر، بيروت، لبنان.

فهرس المسائل والموضوعات

(الفصل الرابع)

الموضوع	رقم الصفحة

(الفصل الخامس)

الموضوع	رقم الصفحة

الموضوع	رقم الصفحة

الفصل السادس

الفهارس